H. Ref. 1707

Hachfeld

W

<36637709780010

<36637709780010

Bayer. Staatsbibliothek

MARTIN CHEMNITZ

NACH SEINEM

LEBEN UND WIRKEN,

INSBESONDERE

NACH SEINEM VERHÄLTNISSE

ZUM TRIDENTINUM.

VON

HERMANN HACHFELD.

UNTER BENUTZUNG VIELER, ZUM THEIL WENIG
BEKANNTER, HANDSCHRIFTEN.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF UND HÄRTEL.
1867.

270 - 9 g.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

SEINER HOCHWÜRDEN

DEM HERRN

PROFESSOR D[R.] DORNER

IN BERLIN

EHRFURCHTSVOLL UND DANKBAR

GEWIDMET

VON DEM VERFASSER.

Vorwort.

Nachdem das Leben und Wirken des Martin Chemnitz durch mehrere, rasch sich folgende Monographien der kirchlichen Leserwelt als ein wichtiger Factor in der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts bekannt geworden ist, bedarf eine genauere Darstellung seiner Vertheidigung des Protestantismus, welche seinen Namen unsterblich gemacht hat, keiner Rechtfertigung. Sie wird sogar von der Sorge um unsere evangelische Kirche gefordert. Rom setzt gegen sie, wie vor drei Jahrhunderten, Alles in Bewegung. Wie damals stützt es sich heute namentlich auf das Concilium von Trient und den Orden der Jesuiten. Niemand lehrt uns diese Mächte besser kennen, als Martin Chemnitz. Von ihm vorzüglich hat die evangelische Kirche gelernt und noch immer zu lernen, wie sie die Wahrheit, das Alter, die Ursprünglichkeit und die religiös-sittliche Heilsamkeit ihrer Lehre geltend machen müsse. Seine Prüfung des Conciliums von Trient, in welche der unten gegebene Auszug den Leser auf dem kürzesten Wege einführen wird, ist von Parteisucht frei. Das Concil verdient keinen Namen weniger, als den des »erhabensten Schauspiels, welches die Welt jemals gesehen habe.« Das bezeugen viele zuverlässige Stimmen aus jener Zeit. Sie sind in einer Geschichte und Charakteristik des Concils von mir zusammengestellt. Als Gegenstück zu der letzteren kann die Biographie von Chemnitz, worin seine nach-

haltige Einwirkung auf Lehre und Ordnung der lutherischen Kirche zusammenhängend erörtert wird, betrachtet werden.

Hier fühle ich mich nun gedrungen, Herzoglichem Staatsministerio für die hohe Gunst, welche dasselbe in der Gewährung vieler Handschriften Herzoglicher Bibliothek in Wolfenbüttel mir erwiesen hat, meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Herzoglichem Consistorio bin ich nicht minder für die überaus wohlwollende Einführung in dessen Kanzlei, sowie dem Herrn Oberbürgermeister Caspari für die durch den Herrn Stadt-Archivar Hänselmann gütigst vermittelte Erlaubniss, das städtische Archiv hieselbst einsehen zu dürfen, verpflichtet.

Ganz besonders muss ich der grossen Bereitwilligkeit gedenken, mit welcher der Herr Bibliothekar Doctor Bethmann in Wolfenbüttel mehrere Jahre lang gedruckte und ungedruckte Quellen mir zugänglich gemacht hat. Ohne seine Unterstützung würde mir die Lösung einer in alle Gebiete der älteren Theologie eingreifenden Aufgabe sehr schwer, wenn nicht unmöglich geworden sein.

Braunschweig, im Juni 1867.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Erste Abtheilung.

Martin Chemnitz' Leben.

Seite

Einleitung 1

Kapitel 1. Bildungszeit.

§ 1. Kindheit und Schulzeit 1
§ 2. Studien- und Lehrjahre 4

Kapitel 2. Wissenschaftliche Arbeiten.

§ 3. Die ersten Jahre im Predigtamte 13
§ 4. Behandlung der Controversen unter den Evangelischen 21
§ 5. Der Kampf mit Rom 44

Kapitel 3. Kirchenleitung innerhalb und ausserhalb Braunschweigs.

§ 6. Aufstellung von Kirchen- resp. Lehrordnungen 49
§ 7. Gründung der Universität Helmstädt 73
§ 8. Seine Verdienste um das Kirchenwesen in Braunschweig und andern niedersächsischen Städten 78

Kapitel 4. Concordistische Thätigkeit.

§ 9. Chemnitz gegen Andreä und die Wittenberger 105
§ 10. Chemnitz im Bunde mit Andreä 115
§ 11. Die Prinzenweihe im Kloster Huyseburg 123
§ 12. Die Vertheidigung der Concordienformel 132

Kapitel 5. Persönliches und Amtliches.

§ 13. Die letzten Lebensjahre 138
§ 14. Amtliche und häusliche Verhältnisse. Nachkommen 140

Zweite Abtheilung.

Martin Chemnitz im Kampfe mit Rom.

§ 15. Die protestantische Polemik von Luther bis Chemnitz 147
§ 16. Chemnitz' Kampf mit den Jesuiten 157

Martin Chemnitz und das Concilium zu Trient.

§ 17. Geschichte des Conciliums zu Trient 165

Seite

Charakteristik des Conciliums zu Trient.

§ 18. Einleitung 178
§ 19. Zusammensetzung des Concils 179
§ 20. Die Lehrreform 182
§ 21. Die Kirchenreform 204
§ 22. Die Betheiligung der weltlichen Mächte 214
§ 23. Das Verhalten der römischen Legaten und ihrer Partei 217
§ 24. **Chemnitz' Prüfung des Concils (Beleuchtung)** 229

Dritte Abtheilung.

Martin Chemnitz' Prüfung des Conciliums zu Trient im Auszuge, nebst den Verhandlungen des Conciliums.

§ 25. Verhandlungen und Bestimmungen des Concils von der heil. Schrift und den Traditionen 253
§ 26. Von der heil. Schrift 257
§ 27. Von dem Schriftkanon 269
§ 28. Von der Übersetzung der heil. Schrift 272
§ 29. Von der Auslegung der heil. Schrift 275
§ 30. Von den Traditionen 277
§ 31. Von der Erbsünde 288
§ 32. Von den Resten der Erbsünde in den Getauften oder Wiedergeborenen oder von der Begierde 291
§ 33. Von der Empfängniss der Jungfrau Maria 296
§ 34. Von den Werken der Ungläubigen 297
§ 35. Von dem freien Willen 299
§ 36. Von der Rechtfertigung 303
§ 37. Von dem rechtfertigenden Glauben 321
§ 38. Von den guten Werken 328
§ 39. Von den Sacramenten im Allgemeinen 334
§ 40. Von der Taufe 345
§ 41. Von der Confirmation 352
§ 42. Von dem heil. Abendmahle 355
§ 43. Von der Communion unter beiderlei Gestalt 366
§ 44. Von der Messe 386
§ 45. Von der Busse 402
§ 46. Von der letzten Ölung 414
§ 47. Von der Priesterweihe 415
§ 48. Von der Ehe 428
§ 49. Von der Jungfrauschaft und dem Priestercölibat 437
§ 50. Von dem Fegfeuer 448
§ 51. Von der Anrufung und Verehrung der Heiligen 454
§ 52. Von den Reliquien 462
§ 53. Von den Bildern 464
§ 54. Von dem Ablass 469
§ 55. Von dem Fasten 477
§ 56. Von den Festen 488

Erste Abtheilung.

Martin Chemnitz' Leben.

Einleitung.

Martin Chemnitz überragt alle Jünger Luthers und Melanchthons. Beide hatten sein Gemüth und seinen Geist mächtig ergriffen. Gebildet durch das classische Alterthum und mit den umfassendsten theologischen Kenntnissen ausgerüstet, trat er aus Melanchthons Schule in den Dienst der Kirche, welche wie Luther glauben wollte. Auf ihn blickt mit Stolz Braunschweig, wo er bis zu seinem Tode segensreich wirkte. Seiner erinnert sich mit Dankbarkeit die gesammte lutherische Kirche. Ihre Dogmatik hat er erfolgreich vertheidigt, auf eine höhere Stufe geführt, durch Lehrordnungen befestigt und deren entschiedene Anhänger zu einhelligem Bekenntnisse verbunden. Vor Allem aber verewigt ihn sein Kampf gegen Rom. Er ist unbesiegt geblieben. Die Gegner bekannten: Ihr Lutheraner habt zwei Martine gehabt; um den ersten war es geschehen, wäre der andere nicht erschienen.

Erstes Kapitel.

Bildungszeit.

§. 1. Kindheit und Schulzeit.

Chemnitz ist in der brandenburgischen Stadt Treuenbrietzen am 9. November 1522 geboren und mit dem Namen des heil. Martinus getauft. Es war also dasselbe Jahr, in welchem Luther von der Wartburg nach Wittenberg eilte, um daselbst den durch

Fanatiker aus Zwickau angestifteten Bildersturm zu beschwichtigen. Martins Heimath nahm an dem Gange der Reformation einen regen Antheil. Gerade hier, an der Grenze von Brandenburg und Chursachsen, hatte Tetzel seinen Ablasshandel mit grossem Lärmen getrieben im Auftrage des Cardinal-Erzbischofs von Mainz. Des Letzteren Bruder, der ritterliche und gebildete Churfürst von Brandenburg Joachim I., war ein entschiedener Feind des evangelischen Glaubens. Im Gegensatze zu Wittenberg hielt die von ihm in Frankfurt an der Oder gegründete Universität die Scholastik fest. Da lehrte Conrad Wimpina, der Widersacher des sächsischen Humanisten von Mellerstedt und Luthers, gegen welchen er seinen Schüler Tetzel mit den Waffen eines Disputators und unverdienten theologischen Ehren ausstattete. Wimpina war der Rath des Churfürsten und trug als solcher in Augsburg gewiss Viel dazu bei, dass derselbe den Kaiser zum Kampfe gegen die Ketzer reizte. Joachim liess seine Gemahlin ihre Neigung zum evangelischen Glauben mit der Flucht nach Sachsen büssen und zwang seine Söhne, das Gelübde der Treue gegen den römischen abzulegen. Niemand durfte in seinem Gebiete Luthers Schriften lesen. Ob Treuenbrietzen jetzt so standhaft zu seinem Landesherrn hielt, wie ehemals, als ein Empörer die Herrschaft des nach Palästina wallfahrenden Fürsten sich angemasst hatte, wissen wir nicht, dürfen es jedoch von der Familie unseres Chemnitz nicht als wahrscheinlich annehmen, da ein Enkel seines Ältervaters von mütterlicher Seite, Balthasar Schülers, welcher in Brandenburg Bürgermeister war und bei dem Churfürsten in hohem Ansehn stand, Georg Schüler oder Sabinus, unter den Gelehrten zu Wittenberg sich auszeichnete und auf seine ihn bewundernden Verwandten gewiss schon damals bedeutend einwirkte.

Sein Vater, Paul Kemnitz*), verrieth als Kaufmann und Tuchmacher durch Nichts seine Abkunft von einem der ältesten und begütertsten Adelsgeschlechter in Hinterpommern. Die von Kemnitz, auf deutsch: von Stein, waren durch Krieg aus ihren Stammsitzen vertrieben, nach Westen in die Alt- und Ukermark gezogen, wurden die vornehmsten Erbauer der Stadt Pritzwalk und blieben fast ununterbrochen deren Bürgermeister oder Rathsherren. Claus siedelte nach Altbrandenburg über und von da nach Treuen-

*) Statt Kemnitz schrieb der Theologe oft Kemnicius (-tius) oder Chemnicius (-tius), woraus später der Name Chemnitz gemacht ist.

brietzen, wo sein Sohn Paul, verheirathet mit Euphemia Koldeborn, drei Kinder zeugte: Matthäus, Ursula und Martin. Der Mutter Liebling war das jüngste Kind, dessen Abneigung gegen lärmendes Spiel und Liebe zur Einsamkeit früh ihre Aufmerksamkeit erregte. Er selbst erzählt, dass »er wäre stille und für sich hin gewesen, hätte gern in ein Winkelchen sich gesetzt und sein eigen Spiel gehabt, daneben gemelancholisiret und mit sich selber geredet.« In der Schule bemerkte bald der wackere Lehrer, Lorenz Barthold, an ihm »ein sonderlich *ingenium*.« Er lernte immer mehr, als ihm aufgegeben wurde. Wohl durfte die Mutter seine aussergewöhnlichen Fortschritte als gute Vorzeichen für die Erfüllung ihres Wunsches ansehen, dass er einmal ein grosser Gelehrter werden möchte. Sie hielt ihn zwar für unerreichbar, als ein Fall in den die Stadt durchfliessenden Bach ihrem Martin Schwerfälligkeit der Zunge und Nervenschwäche zugezogen hatte; aber Barthold wusste sie wegen dieser — nach einigen Jahren verschwindenden — Übel zu beruhigen und liess sich seine Ausbildung, so viel er vermochte, angelegen sein. Indessen reichten des Lehrers Kenntnisse für den Schüler kaum bis zu dem vierzehnten Jahre desselben aus. Er rieth, ihn einer höhern Lehranstalt zu übergeben. Seinen Vorstellungen gab die Mutter, welche als Wittwe neue Bedenklichkeiten zu überwinden hatte, nach und brachte den ungeduldig drängenden Knaben auf die Trivialschule in Wittenberg (1536). Dies Jahr war ein denkwürdiges. Zunächst für die Bewohner Brandenburgs: Der neue Churfürst Joachim II. gewährte ihnen volle Glaubensfreiheit. Ferner für die Gelehrten, welche den Tod des Erasmus beklagten. Endlich für die protestantische Kirche, weil die Häupter der deutschen und schweizerischen Reformation einander die Bruderhand reichten, auch die Fürsten und Städte, zahlreicher als zuvor und fester, zu einem für den Kaiser und Rom unantastbaren Bunde sich vereinigten. Von allen den grossen Männern, welche dem Knaben in Wittenberg gezeigt wurden, machte Luther den tiefsten Eindruck auf ihn, namentlich wenn er predigte. Es verstrichen sechs Monate, ohne dass er einen merklichen Fortschritt in der lateinischen Grammatik, welche durchaus mechanisch eingeübt wurde, gemacht hätte. Ein so kurzer Zeitraum erschien den Verwandten Martins lang genug, um der Mutter den Rath zu geben, dass sie ihn, da sein Aufenthalt in Wittenberg nur vergebliche Kosten

mache, wieder zu sich nehmen möchte. Der Rath wurde befolgt. Nun begann er selbständig seine Fortbildung und setzte die Lehrer in Treuenbrietzen durch Übertragung deutscher Sätze in das Lateinische in Erstaunen. Aber der Mangel an jeglicher Nachhülfe erschwerte das Arbeiten ausserordentlich. Bartholds Abzug von Treuenbrietzen an den Hof des Churfürsten Joachim II., der ihm wegen seiner Gabe zum Reden ein Predigtamt übertrug, beraubte unsern Chemnitz eines kräftigen Beschützers gegen die sorgenvolle Mutter und den rücksichtslosen Bruder, welche beide auf seiner Theilnahme an dem väterlichen Gewerbe oder auf der Wahl eines andern Geschäftes bestanden. Trotz ihres Drängens hielt er seine Bücher fest, las sie immer eifriger und bat unablässig, ihn wiederum auf eine Schule zu senden. Aber da lautete immer die Antwort: Es kostet allzuviel.

Zum Nachgeben fast bereit, fand Chemnitz endlich in guten Bekannten aus Magdeburg, dem Rathssecretär Petrus Niemann und dem Schöppenschreiber Benedictus Köppen, die ersehnten Retter. In einem lateinischen Briefe mit beigefügtem Distichon schilderte er ihnen seine Bedrängniss. Dadurch wurde der fromme Niemann so bewegt, dass er versprach, durch Besorgung von Freitischen und Büchern die Kosten seines Aufenthalts auf der Schule in Magdeburg zu vermindern. In dem kurzen Zeitraume von drei Jahren (1539—1542) hat hier Chemnitz unter der Leitung des ausgezeichneten Rectors Wolterstorp den Grund zu einer vielseitigen wissenschaftlichen Bildung gelegt. Ein eiserner Fleiss und musterhaftes Betragen machten ihn bei Lehrern und Schülern beliebt. Johannes König aus Zerbst schloss mit ihm einen Freundschaftsbund, der nach vielen Jahren in Braunschweig erneuert werden sollte. Neben dem Studium der alten Sprachen, von welchen die griechische ihn vorzüglich anzog, übte er sich in der Dialektik und Rhetorik, trieb Metrik und war hocherfreut, wenn er einige lateinische Verse nach Form und Inhalt für sein Werk ansehen und Andern vorlesen konnte. Die Mathematik lenkte seinen Blick zu den Sternen. Ihre Kunde sollte später eine günstige Wendung seines Lebenslaufes herbeiführen.

§. 2. Studien- und Lehrjahre.

Ehe diese eintrat, forderte oft Geldmangel die ganze Widerstandskraft seines Willens zum Kampfe heraus, da er nach drei

arbeitsvollen Jahren in Magdeburg zum Besuch einer Universität für reif erklärt war. Von den Seinigen kam auf die Bitte um Unterstützung die Antwort: Es kostet allzuviel. Ohne Zögern übernahm er nun eine Collaboratorstelle in Kalbe an der Saale. Von seinem unbedeutenden Gehalte legte er während eines Jahres so Viel zurück, dass er, jetzt auch von der Mutter unterstützt, in die Liste der academischen Bürger Frankfurts sich einzeichnen konnte (1543). Hier lehrte sein Grossoheim Georg Schüler, ein Schwiegersohn Melanchthons. Bekannter ist derselbe unter dem Namen Georg Sabinus. Von seinen Zeitgenossen wurde er für seine Verdienste um die Dichtkunst »der deutsche Ovid« genannt. Unserm Chemnitz war er ein väterlicher Freund und das Vorbild in feiner Bildung *(homo elegantis ingenii)*. Sabinus förderte ihn in den classischen Sprachen, las auch über Politik. Ob er ausserdem die Theologie bei Massilius kennen lernte, wissen wir nicht. Aus Rücksicht auf seine beschränkten Mittel, die ein längeres Verweilen auf der Universität ihm nicht gestatteten, richtete er vorzüglich seine Aufmerksamkeit auf die methodologischen Winke der Lehrer und merkte sich die besten Schriften in jeder Wissenschaft. Seine academischen Erfahrungen benutzte er in den Mussestunden, welche ihm die Ämter eines Lehrers und Zollschreibers in Wriezen an der Oder übrig liessen. Der doppelte Dienst brachte ihm einen ziemlichen Lohn ein. Erhöhung desselben stellte man nach anderthalb Jahren in Aussicht. »Aber seine Gedanken stunden immer noch ferner.« Er eilte zum zweiten Male in die Hörsäle, dieses Mal nach Wittenberg 1545. Bei Philipp Melanchthon, mit welchem er durch Sabinus verwandt geworden war, verschaffte ihm sein Vetter, der Bürgermeister von Brück, Eingang. Auf dessen Rath setzte Chemnitz die philologischen Studien fort und besuchte eifrig Reinholds Vorlesungen über den Euklid, versenkte sich aber so tief in die *astrologia judiciaria*, dass er darüber das Nöthige versäumte, auch die Vorträge Luthers, der am 18. Februar 1546 sein Heldenleben beschloss. Indessen bemühte sich Melanchthon für seinen Zögling um eine Lehrerstelle bei dem frommen Fürsten von Anhalt Wolfgang. »Aber da fiel der jämmerliche Krieg ein des Kaisers wider den Churfürsten.« So oft später Chemnitz dieses Ereignisses gedachte, sprach er seinen tiefen Schmerz über die demselben folgende allgemeine Zerrüttung bürgerlicher und religiöser Verhältnisse aus. Damals gab ihm die

eigene Noth Ursache genug zur Erbitterung gegen die Feinde der Reformation. Die Furcht vor der Rache des Kaisers, welcher mit seinem Heere auf Wittenberg heranrückte, trieb die Glieder der Universität auseinander. Melanchthon flüchtete nach Braunschweig; Chemnitz folgte, nachdem ihm die Seinigen zwanzig Thaler zur Reise gegeben hatten, seinem Grossoheim Sabinus nach Königsberg.

Das Land der Preussen, seit seiner Eroberung durch den deutschen Orden in Sprache und Bildung germanisirt, war sehr früh der Reformation zugethan. Nicht nur das weltliche, sondern auch das geistliche Regiment bahnte ihr den Weg. Albrecht von Brandenburg, der feingebildete, wohlgesinnte, aber wichtiger Herrschertugenden ermangelnde Hochmeister liess sich von Luther Prediger senden, nahm auch nach dem Vorgange der Bischöfe von Samland und Pomesanien die Lehre desselben öffentlich an und im Frieden zu Krakau das Ordensland als weltliches Herzogthum von Polen zu Lehn 1525. Die Einrichtung der Kirche ging rasch von Statten, da die Bischöfe ihr weltliches Regiment aufgaben, eine Kirchenordnung erliessen, Synoden einrichteten, ihre Bisthümer jedoch beibehielten. Damit das evangelische Leben rascher im Volke sich verbreitete, gründete Herzog Albrecht in Königsberg auf dem Kneiphofe eine Universität, dotirte sie reichlich und hiess tüchtige Theologen und Prediger, welche der schmalkaldische Krieg in die Verbannung getrieben hatte, an dieser neuen Bildungsstätte willkommen.

Den 18. Mai 1547 betrat Chemnitz die Stadt Königsberg, wohl nicht ahnend, dass hier der Stern seines Glückes aufgehen würde. Sabinus verschaffte ihm die Aufsicht über einige junge Edelleute aus Polen, so die Mittel, um die durch den Krieg unterbrochenen Studien fortzusetzen, von denen er, auch als Lehrer an der Kneiphof'schen Schule, die Astrologie mit der früheren Vorliebe pflegte. Seine Übung darin brachte ihn mit manchem grossen Herrn in Verbindung, selbst mit dem Herzoge. Dieser übernahm die Kosten der Beförderung zur philosophischen Magisterwürde, wofür man Chemnitz nebst zwei Anderen bei der ersten feierlichen Promotion auf der neuen Universität auserlesen hatte 1548. Bald nachher erschien von ihm ein Kalender nebst Praktika zum grossen Vergnügen des Herzogs, welcher ihn später zur Fortsetzung desselben aufforderte. Inzwischen suchte er in

der Theologie festen Fuss zu fassen. Eine Reise nach der Heimath wurde die Veranlassung, dass er an Melanchthon einen griechischen Brief sandte mit der Frage, in welcher Weise er das Studium derselben einrichten müsste. Dieser erwiederte: Die vorzüglichste Einsicht und die beste Methode beruhe in der richtigen Unterscheidung des Gesetzes und Evangeliums. Bei seiner Rückkehr fand er in Königsberg die Pest, gab desshalb den Schuldienst auf und zog in die kleine Stadt Saalfeld. Von theologischen Werken las er hier das des Petrus Lombardus und Luthers Postille. Jenes weckte in ihm Ehrfurcht vor dem christlichen Alterthum, diese bildete seine Darstellungsweise in deutscher Sprache und schärfte sein Urtheil in Bezug auf den theologischen Lehrstoff, wobei ihm der Mangel an gründlichen Vorkenntnissen nicht entgehen konnte. Von Saalfeld kehrte er nach Königsberg zurück mit dem Entschlusse, Preussen zu verlassen 1550. Bald war dieser Plan aufgegeben, als Herzog Albrecht ihn zum Bibliothekar an seiner trefflichen Bibliothek ernannte — ein Ereigniss, welches er für das grösste Glück hielt, das Gott ihm zur Zeit seines Studirens gegeben habe. Er führte die Entscheidung über die Wahl des Berufsfaches herbei. Seine Wissbegier hatte ihn bisher fast in allen Gebieten der Wissenschaft umhergetrieben. An allen fand er Gefallen, die Heilkunde ausgenommen. Durch die alten Dichter war ihm die Dichtkunst lieb geworden. Er versuchte sich an ihr, machte aber früh genug die Erfahrung, dass Kenntniss und Übung im Versbau, wo begeisterter Aufschwung fehle, nicht in den Stand setze, um ein Dichterwerk hervorzubringen. Die ideale Welt war ihm bei dem Vorherrschen einer nüchternen, wenn auch gemüthvollen Anschauung der Dinge etwas Fremdes. Um so mehr schien für ihn die juristische Laufbahn zu passen; allein sein gerader, rückhaltsloser Sinn würde in die Rolle eines Politikers sich wohl nicht gefunden haben. Sabinus versicherte, dass ein Jurist ohne das *ingenium aulicum* noch nie sein Glück gemacht hätte. Funk wies ihn an die Astrologie. Mehrere seiner Vorhersagungen waren genau eingetroffen. Aber abgesehen von den Spielereien der Araber und anderen auf den Aberglauben berechneten Dingen, womit Viele sich beschäftigten, musste sie ihm schon wegen der Schwäche ihres Fundaments ungenügend erscheinen. Nur als eine Hülfsquelle zur Erwerbung der Existenzmittel wollte er sie ferner gebrauchen. Seine Neigung zur Theo-

logie war durch die Vorlesungen ihrer Vertreter in Königsberg nicht genährt worden. Fast ohne Gewinn hatte er zwei Jahre lang Friedrich Staphylus gehört, welcher vor seinem Übertritte zum römischen Glauben das Geständniss ablegte, es möchte wohl Niemand unter seinen Zuhörern über seine eigentliche Meinung von irgend einem Lehrstücke ins Klare gekommen sein. Unerquicklich war ihm das theologische Studium auch wegen des Mangels an den zum eingehenden Prüfen des Vorgetragenen erforderlichen Hauptwerken gewesen. Er gehörte nicht zu den Vielen, welche des Lehrers Dictate auf guten Glauben annahmen. Er wollte Alles prüfen, zumal in Sachen der Religion, und aus dem Grunde prüfen. Machten solche Umstände die Beschäftigung mit der Theologie ihm unerquicklich, so führte ihn doch das religiöse Bedürfniss immer wieder zu ihr hin. Geweckt bei der Erziehung, war es unter dem Drucke jahrelanger Sorgen in ihm eine Macht geworden. In Luthers Schriften hatte er für seinen beschaulichen Sinn zuerst den rechten Stoff und Ausdruck gefunden. Ausser denselben waren es die Meditationen der Kirchenväter und der einer gesunden Mystik sich zuneigenden Männer des Mittelalters, wie Anselm, Bernhard, Bonaventura, welche er nicht lesen konnte, ohne dass es ihm, wie er selbst versicherte, im Innersten der Seele so recht wohlthat. Und jetzt, da ihm die Schätze der Bibliothek zu unbeschränkter Verfügung erschlossen waren, sah er in dieser Wendung seines Geschickes eine Weisung von Oben, der Theologie ganz sich hinzugeben.

Ihr Studium richtete Chemnitz nach der Methode ein, welche dem Princip des Protestantismus gemäss auf die Quellen des Christenthums zurückgeht und die Entwickelung des Ursprünglichen bis in die Gegenwart verfolgt. Mit der heil. Schrift alten und neuen Testaments wurde der Anfang gemacht. Alle auf der Bibliothek vorhandenen Auslegungen prüfte er sorgfältig, las dann die Werke der Kirchenväter und der wichtigsten Scholastiker, endlich die der Reformatoren und ihrer Gegner, alles Bemerkenswerthe wohlgeordnet aufzeichnend. Den Streitfragen seiner Zeit schenkte er eine besondere Aufmerksamkeit, indem er die Argumente der Parteien gegen einander abwog und für die Evangelischen oder Lutherischen eine neue Lösung suchte, wenn ihm die gegebene nicht genügte. Diese Beschäftigung übte auf seinen Charakter keinen nachtheiligen Einfluss aus. Er wünschte, dass

der Kampf zu einem wahren, christlichen Frieden, der Widerspruch zur vollen Erkenntniss der Wahrheit führen möchte. Solche Gesinnung wurde durch den Umgang mit edlen Seelen, wie Sabinus, genährt. Derselbe äusserte eines Tages auf der Bibliothek: auf die leichteste Art könne Jeder seiner Zeitgenossen unsterblichen Ruhm sich erwerben. Er brauche nur alle in den Streitschriften vorkommenden Schmähreden zu sammeln und auswendig zu lernen, so werde er ohne viele Mühe über die kampflustigsten Helden glänzende Siege davon tragen. Auch an Luther hat Chemnitz das Übermass des Eifers niemals gerechtfertigt, doch die unvergleichliche Grösse dieses »Gottesmannes« mehr zur Anerkennung gebracht, als irgend einer von denen, welche mit einer unbedingten Verehrung gegen ihn sich zu brüsten pflegten. Wie Quinctilian die Achtung vor dem Cicero als Massstab für die Schätzung eines wissenschaftlich gebildeten Römers geltend gemacht hatte, so wollte er die Fortschritte eines Theologen nach dessen Freude an den Schriften Luthers beurtheilt wissen.

Bei dem unbeschränkten Gebrauche eines grossen und stets wachsenden Bücherschatzes fühlte Chemnitz sich ganz in seinem Elemente. Seine übrigen Verhältnisse waren so günstig, dass er später sagen konnte, er habe damals die allerbesten Herrentage gehabt. Sämmtliche Kosten für seinen Unterhalt, selbst für die Kleidung, bestritt der Herzog, der ihm auch eines »*famuli* Unterhaltung« verschaffte. Als Bibliothekar hatte er am Hofe einen ehrenvollen Platz, nahm aber Nichts von dem höfischen Wesen an. Wie ein väterlicher Freund liebte ihn wegen seiner Biederkeit und Bescheidenheit der Oberburggraf Christoph von Kreuzen, welcher ihm seine Kinder zur Leitung übergeben hatte. Die in dessen Hause oft sich versammelnden hohen Personen, wie der Kanzler, Marschall, die Räthe Caspar von Nostiz und Doctor Christoph Jonas mit dem Secretär Andreas Münzer, erwiesen ihm viel Gutes, ohne ihn mit störenden Geschäften zu belasten. Aber auf der Erde giebt es kein dauernd ungetrübtes Glück. Kaum in eine über Erwarten schöne Lage versetzt, gerieth er in einen Conflict, welcher ihn bald von der Nothwendigkeit überzeugte, dass er sie über kurz oder lang werde aufgeben müssen.

Der Störer seines Glückes und des Friedens der preussischen Kirche wurde Nürnbergs Reformator, Andreas Osiander. Herzog Albrecht hatte den Eindruck einer Predigt desselben viele

Jahre hindurch treu bewahrt und rief nun den von dem Kaiser Vertriebenen nach Königsberg in die erste theologische Professur. Stolz auf seine bedeutende Gelehrsamkeit, daher früh als Unruhstifter gefürchtet, betrachtete Osiander alle Theologen, nur Luther ausgenommen, mit Verachtung. Jetzt, nach dem Tode des Löwen, hoffte er mit den Hasen und Füchsen ein leichtes Spiel zu haben. Sein Angriff galt dem Cardinalpunkte des evangelischen Bekenntnisses, der Rechtfertigung aus dem Glauben. Er eiferte gegen die Annahme einer dem Gläubigen zugerechneten Gerechtigkeit und setzte an deren Stelle eine wirklich mitgetheilte, welche den Gläubigen zum rechten Handeln befähige. Die von ihm aufgestellten Sätze waren einer unbefangenen Prüfung werth, erregten aber damals, wo der Kaiser bemüht war, die Grenze zwischen der evangelischen und römischen Lehre zu verwischen, einen Streit, welcher an der Eifersucht der älteren Professoren, besonders des Staphylus, gegen den bevorzugten Fremden sich entzündete und durch den bis zur Grobheit gesteigerten Übermuth des Letzteren zu einer für Kirche und Staat unheilvollen Verwirrung fortgetrieben wurde. Auch Chemnitz sah in Osiander einen katholisirenden Verfälscher des Augsburgischen Bekenntnisses. In einer öffentlichen Disputation setzte er ihm mit Isinder scharf zu, worüber der Herzog, der mit seinen Hofleuten gegenwärtig war, einen nicht geringen Verdruss empfand (am 24. October 1550). Die kleine, jedoch einflussreiche Partei Osianders würde die Entlassung des kühnen Magisters bald erwirkt haben, wenn dieser mit seiner Kenntniss der Astrologie dem Fürsten sich nicht unentbehrlich gemacht hätte. Dass er darin seines Gleichen suchte, bewies er mit der Vorhersagung jenes meisterhaften Feldzuges des Moritz von Sachsen, welcher die deutschen Fürsten und Völker von einer drückenden Cäsareopapie und zwei der evangelischen Fürsten aus einer schmachvollen Gefangenschaft befreite 1552. »Da war es an den Höfen köstlich Ding mit seiner Sternkuckerei.« Indessen hatte die Aufregung über Osiander eine furchtbare Höhe erreicht, seitdem der Pfarrer am Kneiphofe, Joachim Mörlin, vom Standpunkte eines Vermittlers zu dem des entschiedensten Gegners hingedrängt worden war. Er schloss ihn von der Gemeinde aus und ermahnte sie, lieber in ihrem Blute zu waten bis an die Knie, als solchen Gräuel länger zu dulden. Sämmtliche aus Deutschland einlaufende Gutachten fielen für den Günstling ungünstig aus.

Nur die Würtemberger empfahlen, da sie über den Streit noch nicht im Klaren zu sein erklärten, eine friedliche Lösung. Ihr Bedenken allein legte der Herzog vor, bewirkte aber durch solche Parteilichkeit dessen Verwerfung von Seiten der Gegner, auch nach dem Tode Osianders, dessen Einfluss bei dem Herzoge auf seinen Schwiegersohn, den Hofprediger Funk, übergegangen war. Mörlin wies das drohende Ausschreiben des Herzogs zurück und musste sofort die Stadt verlassen, bald nachher das ganze Land, obwohl der Adel mit den meisten Geistlichen seinem Proteste sich anschloss und seine Gemeinde für ihn in ergreifender Weise Fürsprache einlegte (Juni 1553). An dem Schicksale Mörlins nahm Chemnitz, der mit ihm befreundet war, innigen Antheil und betrübte sich über seine Trennung von demselben. Joachim Mörlin, der Sohn eines Professors der Metaphysik in Wittenberg, war geboren daselbst 1514. Mit feuriger Begeisterung schloss er sich an Luther, welcher ihn zu seinem Capellan erwählte und ausserordentlich früh mit dem Hute eines Doctors der Theologie beschenkte 1540. Ein glühender Hass gegen das Pharisäerthum in Wittenberg trieb ihn von dannen zur Annahme einer Predigerstelle in Arnstadt, von hier eine Strafpredigt gegen den Rath wegen Wucher und gegen den Grafen zu Schwarzburg, der einen geringen Diebstahl mit dem Tode bestrafte, nach Göttingen. Auch da war seines Bleibens nicht lange. Als Superintendent bekämpfte er tapfer das Interim, musste jedoch vor dem Zorne des Herzogs Erich von Kalenberg und Göttingen flüchtig werden, bis dessen Mutter Elisabeth ihm ein Asyl bei ihrem Verwandten, dem Herzoge Albrecht von Preussen, verschaffte. Chemnitz kam durch den gemeinsamen Kampf gegen Osiander zu einem häufigen Verkehr mit Mörlin, dessen heldenmüthigen Eifer für das lutherische Bekenntniss er nicht weniger bewunderte, als er ihn hochschätzte wegen seiner Frömmigkeit und Herzensgüte. Diese Verbindung sollte für seine ganze Lebensstellung bedeutend werden; denn Mörlin konnte seines Freundes in Braunschweig, wo er in das Amt eines Superintendenten getreten war, nicht vergessen und fand eine Gelegenheit, ihn in seine Nähe zu ziehen. Eine Zeit lang gingen freilich ihre Wege auseinander. Mit Mühe erlangte Chemnitz von dem Herzoge seine Entlassung, nachdem er versprochen hatte, für eine gewisse Summe »jährliche *revolutiones*« einzureichen.

Glücklich über die für einige Studienjahre ausreichende

Baarschaft, noch mehr über den Schatz seiner theologischen Kenntnisse, zog der ehemalige Bibliothekar in Wittenberg ein, um von Melanchthon die Vollendung seiner Bildung zu empfangen (am 20. April 1553). Das Verständniss seiner Vorträge wurde nun Keinem leichter, als ihm. Tiefern Aufschluss konnte er als sein Tischgenosse und häufiger Begleiter nach Bequemlichkeit finden. Er zog sich, wahrscheinlich durch übermässiges Arbeiten, eine mehrwöchentliche Krankheit zu, an welcher er schon auf der Schule in Magdeburg gelitten hatte. Vollkommen genesen, trat er im Anfange des folgenden Jahres in die philosophische Facultät und wurde mit der Prüfung der um die Magisterwürde sich Bewerbenden beauftragt. Um diese Zeit hielt er eine Rede über das Studium der Kirchenväter, welche eine ausgezeichnete Belesenheit und ein gesundes kritisches Urtheil bekundete. Auf einer Reise nach einem Convente von Theologen in Naumburg redete ihm Melanchthon zu, dass er sich einmal an Vorlesungen über seine Dogmatik versuchen möchte, und liess, als die Zusage erfolgt war, eine Ankündigung in seinem Namen anschlagen (6. Juni 1554). Die Studirenden mochten Grosses von Chemnitz erwarten; denn das alte Collegium konnte ihre Menge nicht fassen. Melanchthon führte sie in das geräumigere neue und war entzückt über die Begabung seines Schülers zu einer dem Fassungsvermögen der Hörer entsprechenden Darstellung. Mehrere Monate hindurch erfreuten sich diese anziehender Vorträge über die Lehrstücke von Gott, dem Sohne und dem heil. Geiste, waren daher nicht wenig betrübt, als die Nachricht sich verbreitete, der hoffnungsvolle Docent würde die Hochschule verlassen. Ein Brief von Mörlin theilte ihm die Erledigung der Coadjutorstelle in Braunschweig mit, dabei die Bitte, »dass er einmal wollte spaciren gegen Braunschweig.« Rasch entschlossen reisete Chemnitz an der Elbe hinab, predigte in Braunschweig den 12. August und erhielt bald nachher die Berufung. Umsonst waren die Abmahnungen der Wittenberger. Melanchthon wollte ihm das Amt, die Wochenpredigten an der Schlosskirche zu halten und die Institution der Ordinanden verschaffen. »Aber Gott inclinirte ihm das Herz gar auf Braunschweig.« Ausser dem unerklärbaren Zuge des Allwaltenden war es wohl die in seiner Familie herrschende Neigung zu practischer, besonders regimentlicher Thätigkeit, welche ihn die Aussicht auf eine glänzende academische Laufbahn mit der Stellung

eines Coadjutors leicht und freudig vertauschen liess. Auch mochte Mörlins Persönlichkeit Braunschweigs Anziehungskraft nicht wenig steigern. Nachdem ihn Bugenhagen ohne vorhergehende Prüfung ordinirt und mit den übrigen Collegen ehrenvolle Zeugnisse ausgestellt hatte, verliess er Wittenberg inmitten eines ansehnlichen Comitats (30. Nov. 1554).

Zweites Kapitel.

Wissenschaftliche Arbeiten.

§. 3. Die ersten Jahre im Predigtamte.

Braunschweig, der alte Welfensitz, hatte eine glänzende Stelle im Hansebunde lange vor der Reformation besessen und nahm auch nach dieser noch einen hohen Rang unter den norddeutschen Städten ein. Mit Lüneburg, Hamburg und Lübeck, welche zusammen den Namen der Tripolitana führten, unterhielt es einen lebhaften commerciellen, politischen und kirchlichen Verkehr. Als Hauptort des dritten Kreises hatte es eine Art von Hegemonie über eine bedeutende Anzahl von Quartierstädten zwischen der Elbe und Weser, nämlich die sogenannten oberhaidischen und sächsischen Städte, sowie Magdeburg, Halberstadt, Hildesheim, Bremen und Verden. »In Reichthum und Gastlichkeit, in prächtigen Kirchen und Rathhäusern, in Fülle der Spenden für Kranke und Arme, vor allen Dingen in Wehrkraft und Liebe für vererbte Freiheiten konnte keine Stadt der welfischen Lande sich Braunschweig gleichstellen.« (Havemann: Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg II, 553.) So trat es kampfesmuthig seinem Landesherrn, dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, entgegen, sobald er sich als Oberherrn beweisen wollte. Häufig war es mit Heinrich dem Jüngern, welcher ihm den Abfall von Rom nicht vergeben konnte, in Fehden verwickelt. Hessen und Sachsen verjagten den Herzog, welcher nach deren Überwindung durch den Kaiser zurückkehrte, aber 1553 der Stadt die freie Ausübung der evangelischen Religion, solange kein Concil entschiede, zusicherte.

Sehr früh war die Reformation von vielen Bürgern mit grossem Beifalle begrüsst worden. Eifrig lasen sie die Bibel, von

einem Mönche angeleitet. Mit Ausnahme des St. Blasiusdoms waren die übrigen Kirchen im Besitze der Evangelischen, als Johannes Bugenhagen für dieselben eine treffliche Ordnung feststellte (1528). Mehre Jahre lang litt die junge Kirche durch die Umtriebe der Römischen und verschiedener Secten. Luther und Zuingli hatten ein Jeder einen grossen Anhang unter den Bürgern. Erst dann, als die lutherischen Geistlichen ihre zuinglischen Collegen ausschlossen und auf den Rath des Syndicus Levin von Emden zum regelmässigen Besuche einer Zusammenkunft, des Colloquiums, in welchem alles kirchliche Handeln der Einzelnen gemeinsam berathen und beschlossen oder nöthigenfalls zur Vorlage vor dem Rathe der Stadt festgestellt werden sollte, sich verpflichteten, fand das geistliche Ministerium an dem Rathe eine kräftigere Stütze und grösseres Ansehn bei der Bürgerschaft. Die Wahl Mörlins zum Superintendenten bekundete die lutherische Gesinnung der Stadt und ihre Achtung vor grossen Theologen. Dass sie Chemnitz ihm zur Hülfe gab, war ein glücklicher Griff, dessen Tragweite sie gewiss nicht zu ahnen vermochte.

Mit dem Amte eines Coadjutors übernahm Chemnitz eine vielseitige Wirksamkeit. Zunächst hatte er Gelegenheit, seine academische Laufbahn gewissermassen fortzusetzen; denn er war mit Mörlin verpflichtet, wöchentlich mehrere lateinische Vorlesungen zu halten. Zur Theilnahme am Kirchenregiment berufen, konnte er sein Talent zum Organisiren und Regieren gründlich ausbilden. Das Predigen war für ihn beschwerlich, solange er mit einer rauhen und nicht durchdringenden Stimme kämpfen musste, aber anziehend, insofern er dabei seine Neigung zum Lehren und zugleich das Bedürfniss, sich mit Andern zu erbauen, befriedigen konnte. Anfangs fühlte sich daher die Mehrzahl der Bürger von dem volksthümlichen, feurigen, nicht selten donnernden Superintendenten weit mehr angezogen, als von dem schüchternen Coadjutor. Später urtheilten Viele anders. Durch unablässige Übung gab er seiner Stimme Reinheit und Kraft, seiner Rede Abwechslung und Wärme. Nun fesselte er die zahlreichste Versammlung durch eine einfache, aber nachdrucksvolle, nicht dogmatisirende, sondern streng schriftgemässe, wenn auch mehr lehrhafte, als erweckliche, Streitfragen mit Maass behandelnde Predigtweise. Ihr Charakter ist der damals gewöhnliche: »ruhiger und besonnener Ausbau der lutherischen Predigt« (Beste: die be-

deutendsten Kanzelredner der luth. K. des XVI. Jahrh. II. Einl. S. 20). Sie giebt die Anwendung zu der Regel unseres Chemnitz: »Die grösste Kunst ist für einen Prediger, die Lehre, daran den Zuhörern gelegen, so einfältig fürzubringen und zu erklären, dass es jedermann verstehen könne und dann den rechten Gebrauch zeigen und weisen.« Als unerlässlich zur Verständlichkeit forderte er die Disposition. In die Kirchenordnung des Herzogs Julius v. Jahre 1569 kam durch ihn der Satz: »Es sollen die Prediger ire Predigten im anfang in etliche Capita, daruon sie reden vnd handeln wöllen, theilen, die darnach repetiren, vnd erkleren, vnd im Beschluss der Predigt, dieselbige kürtzlich erinnern vnnd den Zuhörern zu gemüth führen, das dienet nicht allein darzu, das die Zuhörer etwas gewisses auss der Predigt fassen, vnd lehrnen mögen, Sondern auch darzu, das die Prediger zuuor desto vleissiger studiren, vnnd sich zur Tractation gewisser Materien verbinden, vnd nicht in hauffen hinein reden, wie es jnen in den sinn felt.« Seine Methode war die locale, zufolge welcher der Text nach einzelnen aus ihm gezogenen durch kein Thema verbundenen Lehrartikeln behandelt wurde. Aus dem Evangelium von dem Pharisäer und dem Zöllner nahm er die Lehrstücke vom Gesetze, Glauben und Gebete, »dass ja bei uns der Tempel keine Mördergrube sei, sondern ein Bethaus.« Auf die verschiedenen Bedürfnisse der Zuhörer hatte Bugenhagen Rücksicht genommen, die sonntäglichen Predigten über die Perikopen vorzugsweise für den schlichten Bürger, die wöchentlichen Bibelerklärungen vorzüglich für die höher Gebildeten bestimmend. Diese Anordnung lobte Chemnitz: »Es müsse ein Prediger aufsehen, dass beiderlei Leuten gedienet werde, Gelehrten und Einfältigen; das gehöret in unser Amt und in die Treue die wir Gott zu leisten schuldig sind.« Alle seine Predigten sind bei grosser Einfachheit reich an Gedanken. Ein Schatz der mannigfaltigsten Kenntnisse kam ihm trefflich zu Statten. Mörlin empfahl als Muster seines Freundes Predigten, aus denen ein College nach dessen Tode eine grosse Anzahl zu einer Postille zusammengestellt hat. Von allen Biographen Chemnitz' hat ihn als Homileten am ausführlichsten dargestellt: Lentz: Dr. M. Kemnitz. Gotha. F. A. Perthes 1866. S. 220—253. In diese Forderungen seines neuen Berufs fand Chemnitz sich leicht, wenn auch mit der Arbeit der ihm zugesagte Lohn von »200 fl. leichter Müntz« nicht in dem rechten Verhältnisse stand.

Eine Verbesserung seines Gehaltes stellte ihm Mörlin in Aussicht und ermunterte ihn schon im folgenden Jahre zur Verheirathung mit der Tochter eines Rechtsgelehrten in Braunschweig, Anna Jäger. Die Hochzeit wurde in dem Hause des Bürgermeisters Jodocus Calen gefeiert am 19. August 1555. Unter den Geschenken zeichneten sich fünf silberne Becher von Kastenherren, Predigern, Lehrern und Anderen aus. Herzog Albrecht hatte einen vergoldeten hinzugefügt. Wie reich Gott seine Ehe und Arbeit gesegnet hat, werden wir später erzählen, müssen aber sofort sein Verhältniss zu Mörlin ins Auge fassen.

Dass die Freundschaft zwischen Beiden durch ihre amtliche Stellung nicht gelockert, sondern befestigt wurde, dies spricht für den edlen Geist, welcher sie beseelte. Überzeugt, von dem Herrn zu gemeinsamer Wirksamkeit in der Kirche berufen zu sein, lernte der Eine die Schwächen des Andern ertragen. Wenn Mörlin in seinem stürmischen Eifer leicht zu weit ging, suchte Chemnitz bei seiner ruhigen Gemüthsart, durch Rath und Warnung voreilige Schritte zu verhindern. Dies gelang ihm wohl öfter in den Grenzen seines Berufs, als ausser denselben, wenn Mörlin an Parteistreitigkeiten der ganzen lutherischen Kirche sich betheiligte. Chemnitz hingegen, der gern reiflich überlegte, besass zuweilen nicht die zum zeitigen Handeln nothwendige Entschlossenheit. Dann trat ihm Mörlin, der niemals Furcht kannte trotz Tod und Teufel, mit einem herzhaften, nicht selten derben Zuspruche anfeuernd zur Seite. Ihre Charaktere ergänzten sich in ähnlicher Art, wie die Luthers und Melanchthons.

Auf die theologische Richtung unseres Chemnitz wirkte die neue Umgebung wesentlich ein. Nicht dass er, um mit ihr im Frieden zu leben, von Melanchthon abgefallen wäre. Wie er von dessen Lehrbegriffe in Wittenberg dachte, lässt sich nicht ermitteln. Wahrscheinlich stand damals sein Urtheil über denselben noch nicht in allen Stücken fest. Schon die ersten Jahre seiner Wirksamkeit in Braunschweig brachten Ereignisse mit sich, die ihn zur Entscheidung drängten.

Niedersachsen war seit seiner Abwehr des arglistigen Interims ziemlich aufgeregt. Westphal in Hamburg hatte den Streit wider Calvin erneuert. Die Ministerien der niedersächsischen Städte gaben 1556 entschiedene Bekenntnisse gegen diesen ab. Matthias Flacius forderte von den Chursachsen, namentlich von

Melanchthon, einen Widerruf wegen ihrer Nachgiebigkeit gegen den Kaiser. Mörlin beredete die Hanseaten, als Vermittler in dem adiaphoristischen Streite aufzutreten und Melanchthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmahlsfrage zu bewegen. Calvin hatte sich auf ihn berufen und konnte dessen Schweigen zu Gunsten der Reformirten auslegen. Auf einem Convente mit Abgesandten von Lübeck, Hamburg und Lüneburg setzte Mörlin einige Artikel auf, deren Annahme einem Widerrufe gleichkam. Chemnitz musste unterschreiben, noch mehr, er musste an der Reise nach Wittenberg Theil nehmen. Melanchthon gerieth über die Zumuthungen in die heftigste Aufregung, welche in einer wehmüthigen Klage endete. Seine Erwähnung der innigen Freundschaft, welche ihn mit einigen Gliedern der Gesandtschaft vor nicht gar langer Zeit verbunden habe, konnte ihren Eindruck auf Chemnitz nicht verfehlen. Er hielt sich von den weiteren Verhandlungen fern, wirkte auch wahrscheinlich dahin, dass die Übrigen mit einem Versprechen Melanchthons, welches Zugeständnisse in Aussicht stellte, sich begnügten und trotz des Missvergnügens der in der Nähe weilenden Flacianer heimkehrten (28. Jan. 1557). Mit diesen machte Mörlin in demselben Jahre wieder gemeinsame Sache zum Schaden der Kirche. Auf dem Religionsgespräche, welches Kaiser Ferdinand zwischen den Evangelischen und Römischen in Worms zu Stande brachte, forderten die strengen Lutheraner von ihren Collegen, vor der Verhandlung mit den Gegnern die Secten der Osiandristen, Zuinglianer, Adiaphoristen und Majoristen zu verdammen. Brenz war fast ausser sich, als Melanchthon darauf eingehen wollte. So wurden denn Schnepf, Strigel, Stössel, Sarcerius und Mörlin von dem Gespräche ausgeschlossen. Heimgekehrt, schrieb Mörlin an seinen Freund Marshusen in Hildesheim: »Die Unsrigen handeln noch in Worms mit den Gegnern, nämlich um das Papstthum zu stürzen und neue Sectarier oder *pestes novas* in die Kirche hineinzuschmuggeln, jagen den Teufel aus der Hölle und führen seine Mutter hinein.« Das Gespräch wurde, nachdem es kaum begonnen hatte, von den Römischen abgebrochen, wozu jener Zwiespalt unter den Evangelischen die Veranlassung bieten musste. Die Zeit der Unterredungen mit den Römischen, um so den Frieden herbeizuführen, war längst vorüber. Diese Erfahrung konnte Chemnitz nur als einen geringen Gewinn von der langen Reise ansehen; höher schlug er den an, mit den bedeutend-

sten Theologen in Süddeutschland, wie Brenz, Andreä, Marbach und Anderen bekannt, mit dem zuletzt Genannten auch befreundet zu werden. Ihre Reden wurden von ihm sorgfältig aufgezeichnet. Die an Heftigkeit zunehmenden Streitigkeiten der Theologen beizulegen, vereinigten sich die evangelischen Churfürsten mit Hessen, Würtemberg und anderen Ständen in dem Frankfurter Recess, als dessen Verfasser Brenz und Melanchthon genannt wurden. Dieser Lehrnorm stellte Herzog Johann Friedrich von Sachsen eine Confutation entgegen, welche Mörlin von ihm herbeigerufen durchsah und approbirte.

Unter allen Kämpfen fand der gegen die Reformirten bei Chemnitz die meiste Beachtung. Sie nahmen in Niedersachsen merklich zu, seitdem Calvin Zuinglis Lehre von dem heil. Abendmahle wesentlich verbessert hatte. In Braunschweig wurde ein Bürger, Hennig Klod, als Sacramentirer von der Kirche ausgeschlossen, und, da er wiederholt calvinische Erklärungen abgegeben hatte, von dem Rathe einmüthig condemniret, verwiesen und beläutet. Den Verbannten nahm Melanchthon, der ihn anfangs zur Versöhnung mit dem Ministerium ermahnte, in Schutz und klagte Mörlin als den Anstifter dieses harten Verfahrens an, welches desshalb ganz unverantwortlich wäre, weil Klod sich zur Annahme des monströsen Dogmas von der absoluten Allenthalbenheit (Ubiquität) des Körpers Christi nicht hätte verstehen wollen. Der Rath von Braunschweig rechtfertigte aber das Verfahren seines Superintendenten und gestattete dem Gebannten die Rückkehr in die Stadt erst, nachdem die bestimmte Frist abgelaufen, und der Widerruf von ihm geleistet war.

In derselben Zeit (1555—1561) erreichte die Hitze des Sacramentsstreites einen hohen Grad sowohl im südlichen, als im nördlichen Deutschland. Dort leitete die Churpfalz mit der Verjagung des Hesshus ihren Übergang zum Calvinismus ein; dagegen gab Brenz der Abendmahlslehre Luthers mit der Ubiquität für Würtemberg symbolische Autorität. Hier war die Spannung zwischen der Partei des Dompredigers Albert Hardenberg in Bremen und der lutherischen so straff geworden, dass die Dazwischenkunft der niedersächsischen Kreisstände unvermeidlich wurde. Bei einem Gespräche zwischen Hesshus und Hardenberg hatte Mörlin dem Anwalt des letzteren, Daniel von Büren, offen erklärt: »Ich sage es Euch unter die Augen, Herr Bürgermeister, und will es

E. E. noch sagen, Ihr seid ein *Sacramentarius.*« Dies war die Meinung der meisten Hanseaten.

Bei dem Anfange des Jahres 1561 versammelten sich die Kreisstände auf dem Neustadtrathhause in Braunschweig. Eine Commission von Theologen drängte den Hardenberg durch die Vorlegung von mehreren Fragen, sich zu entscheiden. Ihr Urtheil lautete dahin, dass derselbe ein Verächter der Augsb. Confession, Sacramentirer, Friedensstörer und unverbesserlicher Irrlehrer wäre, der entsetzt werden müsste. Am 8. Februar wurde die Absetzung Hardenbergs ausgesprochen und der Aufenthalt in dem niedersächsischen Kreise ihm verboten, jedoch *sine infamia*, da man nur fernere Ruhestörung durch seine Verweisung verhüten wollte. Das der Commission vorgelegte Bekenntniss Hardenbergs unterzog Chemnitz, welcher an den Verhandlungen selbst sich nicht betheiligte, einer Prüfung. Er stellte dessen geschickt verhüllte calvinische Denkweise überzeugend ans Licht und wusste dessen Berufung auf die Augsb. Confession als unberechtigt nachzuweisen, indem er mit historischen Argumenten die Nothwendigkeit darthat, den 10. Artikel derselben in Luthers Sinne aufzufassen. Diese »Anatome« kam den theologischen Untersuchungsrichtern sehr gelegen, indem sie dieselbe durch ihre Unterschrift gleichsam für eine öffentliche Rechtfertigung ihres mit jenem angestellten Verhöres und des über ihn gefällten Urtheils ausgeben konnten. Sie unterschrieben zugleich eine Schrift Mörlins, vor welcher die Anatome durch Billigkeit und Mässigung sich vortheilhaft auszeichnete. — Bald nachher erliess der Rath in Braunschweig ein Edict des Inhalts, dass die Sacramentschwärmer und Wiedertäufer dem Abschiede des Kreistages zufolge in der Stadt nicht geduldet, sondern verfolgt und gebührlich bestraft werden sollten. Wenige Jahre später traf dies Schicksal einen Prediger an der Brüdernkirche, Johannes Becker, welcher trotz der Abmahnung Chemnitz' seinen Schwiegersohn in die Reihen der Calvinisten in Bremen hatte ziehen lassen und nun, zur Rede gestellt, bei der Antwort blieb: »Sollt' er der Bremer Sache nicht justificiren, so könnt' er sie auch nicht damniren.« Den begütigenden Vorstellungen des Rathes konnte das Ministerium kein Gehör schenken, sondern musste auf der Verweisung Beckers bestehen, welche auch erfolgte.

Dem aufregenden Treiben der streit- und herrschsüchtigen

Flacianer sah Chemnitz mit grossem Unwillen zu und beurtheilte ruhig die Gegenwirkungen der meisten Fürsten. Diese hielten in Naumburg 1561 einen Convent (den Fürstentag), wo sie dem Concil der Römischen zu Trient gegenüber eine engere Verbindung durch Unterschreibung der unveränderten Augsb. Confession, welche eine Vorrede erhielt, anstrebten. Man kam mit dem Frankfurter Recess darin überein, dass zur Beseitigung der durch die Lehrdifferenzen entstehenden Ruhestörungen die streitsüchtigen Theologen in Schranken gehalten werden müssten. Johann Friedrich von Sachsen und der Herzog von Mecklenburg gingen auf den Unionsstandpunkt der übrigen Fürsten nicht ein und zogen fort, als die Verdammung aller der ihren Theologen verhassten Lehren nicht erfolgte. Zur Unterschrift der Augsb. Confession mit der Vorrede aufgefordert, versammelten die niedersächsischen Städte ihre politischen und geistlichen Vertreter auf dem »grossen Convente in Lüneburg« (Juli 1561). An der Augsb. Confession wollten diese festhalten, aber keine unter ihrem Scheine aufgebrachte Corruptelen der Lehre ungestraft vorüber gehen lassen. Zu den namhaften Irrlehrern zählte man die Osiandristen, Majoristen, Sacramentirer, Adiaphoristen und Synergisten. Der Papst vernahm auf seine Einladung zum Concil: dass er dazu in ihren Kirchen kein Recht habe, weil weder ihm, noch seinen Bischöfen eine Jurisdiction über sie zustehe; dass sie aber bereit wären, auf einem freien, christlichen, unparteiischen Concil in deutscher Nation ihn, den Papst, als den Antichrist und Hauptfeind Christi und seiner Kirche anzuklagen und mit Gottes Wort zu überführen. Im Auftrage des Convents setzte Mörlin eine »Erklärung aus Gottes Wort und einen kurzen Bericht«, die sogenannten »Lüneburgischen Artikel«, zur Übergabe an die Gesandten der Städte auf. Mit den andern Theologen unterschrieb auch Chemnitz. Mörlin, der das Wort führte, war im höchsten Grade aufgeregt. »Wie wird Wittenberg toben, Heidelberg rasen, Tübingen sauer sehen, *sed rumpantur ilia Codro, dummodo sit salva puritas doctrinae Christi.*« Aber Chemnitz merkte wohl, dass sein Freund mehr als die Reinerhaltung der Lehre Christi im Auge hatte, nämlich eine recht auffallende Demonstration gegen den Naumburger Abschied. Daher hielt er die Mahnung nicht zurück, man möchte ja nicht den »Unterschied zwischen den nothwendigen Kämpfen und denen, welche Hochmuth oder Parteihass erregt hätten«, übersehen. Umsonst. Gegen

das lüneburgische Kreismandat, welches den Theologen alles Schelten und Schmähen im Sinne des Fürstentages verbot (1562), erhoben Mörlin, Hesshus und Chyträus lauten Protest: die Obrigkeit dürfe nicht den Theologen in das Regiment greifen, noch Weltliches und Geistliches vermischen. Mörlin schrieb an Marshusen: »Ehe ich die Obricheit diese reuberey will gestatten, das sie meines Herrn Jesu Christi gar thewer erworben ampt reformieren vnd meistern soll, *non tantum exilia feram, sed si possibile esset, Deo iuvante, centum mortis species sustinebo.* Las mir das eine grewliche *haeresin* sein, *submittere spiritualia politico, dare Caesari, quae sunt Dei.*« Da aber die Partei des Flacius an Johann Friedrich, welcher sie am Ende des Jahres 1561 aus seinem Lande verjagte, ihre Stütze verlor und ähnliche Bestrebungen auch anderwärts unterdrückt wurden, so mochte Mörlin ihre Sache in Niedersachsen nicht mehr fortsetzen und gab, auf den Rath des Chemnitz, fünf Jahre später eine öffentliche Erklärung gegen das neuerungslustige und rechthaberische Gebahren des Flacius vor dem Ministerium in Braunschweig ab. »Wolle auch derhalben in keinem Wege leiden«, schloss er dieselbe, »dass man Ihn einen Flacianer heissen solte, wüste auch mit dem Illyrico in keinem Wege einig zu seyn, wo er auf solchen seinem Kopffe und Sinne bleiben und verharren würde, sondern er befürchte sich, es möchte GOTT ihn, den Illyricum, noch schrecklich fallen lassen.« (Rehtmeyer: Der Stadt Braunschweig Kirchenhistorie III, Anhang Nr. 17.) Hier möchte es nun der rechte Ort sein, die Art, wie Chemnitz die Controversen seiner Zeit behandelte, näher darzustellen.

§ 4. Behandlung der Controversen unter den Evangelischen.

Chemnitz klagte oft über die Willkür, mit welcher viele Theologen seiner Zeit den Lehrbegriff der lutherischen Kirche behandelten, entweder aus Lust am Streiten, oder aus unmässigem Eifer zur Herstellung des Friedens. Namentlich erregte Flacius ohne Grund manche Unruhe und verwirrte die Gemüther, wenn auch nur durch neue Redeweisen. »Es muss Alles was sonderlichs und neues sein und setzt auch das gemeiniglich *in titulo*: *Hactenus a nemine vel a paucis ita explicatum.* Er lasse, so erklärte Mörlin auf Chemnitz' Veranlassung weiter, am liebsten an Melanchthons Dogmatik seine Verdammungslust aus, meistens in gezwungenen und

zugenöthigten Calumnien und Cavillationen, auf welche Weise man Alles wohl verkehren könnte.« Freundliche und nachdrückliche Ermahnungen beachte er nicht, sondern bleibe auf seinem Kopfe und veröffentliche ohne Weiteres seine Disputationen. »Wolle man ihm aus Rücksicht auf seine sonstigen Leistungen diese Zügellosigkeit nachsehen, so geschehe dem Melanchthon ein grosses Unrecht, der sich um die ganze Kirche und um uns Alle viel höher und besser verdient gemacht habe, gleichwohl mehr, als Andere, wegen einiger Irrthümer und Fehltritte gestraft werde.« — Manche Anhänger Melanchthons schämten sich nicht, absurd klingende oder sich widersprechende Sätze aus Luthers Schriften immer und immer zu wiederholen, obgleich sie leicht durch eine Erklärung das Anstössige ihnen nehmen könnten. So brächten die unbändigen Geister, welche an dem Lehrkörper immer Etwas zu tadeln wüssten, denselben allmählig in Verachtung und Verfall. Nicht weniger Schaden fügten ihm diejenigen zu, welche aus allzu grosser Furcht vor dem Streiten um jeden Preis Frieden stiften wollten, daher zu listigen Deutungen und vertuschenden Versöhnungen ihre Zuflucht nehmen müssten. »Wozu sollen wir«, rief er den Schutzrednern des Osiander zu, »der Kirche zum grossen Schaden nach weisen Heilmitteln für eine an sich unheilbare Sache suchen?« Jener Kunstgriff, welchen der Prophet (Ezechiel) Übertünchen nennt, nützt und frommt der Kirche nicht. Viele bestärkt man so in falschen Meinungen, nährt auch die freche Lust, Wahres zu zerstören und Absurdes zu erdenken. Etliche gerathen in Zweifel über die ganze Lehre, wenn sie sehen, dass es für gleich gehalten wird, ob Jemand Hauptstücke derselben bejahe oder verneine, wie denn die Papisten uns diese Leichtfertigkeit nicht ganz ohne Grund zum Vorwurfe machen. Meint Jemand, so könne man das Evangelium in seiner Reinheit erhalten und auf die Nachkommen fortpflanzen, täuscht er sich sehr. Beides fordert Christus, die wahre Stimme zu hören und die fremde zu fliehen, und Paulus verlangt von dem Lehrer der Kirche, dass er nicht nur festhalte an der gesunden Lehre, sondern auch die Widersprecher zu widerlegen vermöge. Das verbotene »Anderslehren« betrifft sowohl falsche Gedanken, als eine leichtfertige Veränderung und Zerstörung der von den Aposteln überlieferten Lehr*form*. Es stände wahrlich mit der Kirche sehr schlecht, wenn man in Zweifel darüber wäre, ob man den von Osiander auf den Hauptartikel des evangelischen Glaubens

unternommenen Angriff verurtheilen müsste, oder ihn damit entschuldigen wollte, dass er nur Schriftzeugnisse verdreht habe. So würde der beste Vermittler Postellus sein, der mit seinem Buche *παντενωσία* durch den vermeintlichen Nachweis von der innern Übereinstimmung aller Volksreligionen dem Erdkreise meinte den Frieden angebahnt zu haben. Über die künstliche Versöhnung von unversöhnbaren Dogmen hätten die Unsrigen auf dem Colloquium mit den Römischen in Regensburg 1541 den treffenden Ausspruch gethan: »In Streitigkeiten über die Religion trägt man wohl Etliches aus Versöhnlichkeit milder vor; aber das Meiste kommt in der Kirche darauf an, welches Ziel und welche Schranken diesen Ermässigungen gesetzt werden. Oft haben in der Kirche nicht allein Fürsten und Staatsmänner, sondern auch Gottesgelehrte Ermässigungen nach menschlichem Urtheile gesucht, welche die Menschen von der Reinheit des Evangeliums wegführten. Daher muss in der Kirche Regel der Moderation das Wort Gottes sein, so dass man die Streitigkeiten allerdings beilegt, aber nach der Norm des Wortes Gottes und nach den rechten, bewährten Zeugnissen der apostolischen Kirche.«

Hiemit ist das Bedürfniss eines Lehrkörpers, welches die Kirche von Anfang an gefühlt und befriedigt hat, begründet. Aus Rücksicht auf die Lehrenden und Lernenden, selbst auf die Gegner, muss eine »richtige Form und ein methodischer Inbegriff« unserer Lehre vorhanden sein. Wir meinen die Lehre, welche Luther unter Gottes Beistande aus der heil. Schrift rein, wie wir dafür halten, hergestellt und unsere Kirche in dem genuinen Verstande, der in den bewährten Symbolen ausgedrückt ist, bisher zum Gegenstande ihres Bekenntnisses gemacht hat. Diese Form und Norm der Lehre, enthalten in den drei Symbolen: der dem Kaiser eingehändigten Augsburgischen Confession, deren Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln, welche beide letzteren Symbole das erste zum Theil erläutern und ergänzen, führte Chemnitz ihrem Wesen nach auf Luther zurück. Melanchthon habe das grosse Verdienst sich erworben, Luthers Lehre nicht allein in die bekenntnissmässige Form, sondern auch durch seine *loci communes* zur systematischen Ausbildung gebracht zu haben. Da er von dem lutherischen Typus, namentlich in dem Artikel von dem heil. Abendmahle, in etlichen Schriften abgewichen sei, so müssten die Luthers vorangestellt, doch ebenfalls nicht ohne Vorsicht gelesen

werden. Die Schriften Melanchthons könne aber die Kirche »wegen ihrer Methode und wegen der gelehrten und nützlichen Erklärungen in den meisten Stücken« nicht entbehren. In dieser Hinsicht behalte auch die veränderte Augsb. Confession vom Jahre 1542 ihren Werth, abgesehen von der Verstümmelung des 10. Artikels, und sei wegen ihrer trefflichen Erläuterungen der ungeänderten den Römischen verhasster, als die letztere. Jene habe man mit Luthers Genehmigung den Gegnern auf den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg als die Lehrform unserer Kirchen entgegengestellt.

Diese Bekenntnisse betrachtete also Chemnitz als die Norm, nach welcher eine dauernde Entscheidung über die seine Kirche beunruhigenden Streitfragen getroffen werden müsste. Die letzteren erforderten gleichwohl eine besondere Behandlung, da ihr Ursprung meistentheils mit der Zeit des Interims zusammenfiel. Das »Leipziger Interim« hatte vornämlich den Zorn der strengen Lutheraner gegen Melanchthon und seine Schüler, die Philippisten, erregt. Wiewohl Chemnitz die Schroffheit jener missbilligte, so stimmte er doch im Allgemeinen mit ihrem Urtheile über dasselbe überein. Um den römischen Bischöfen die Annahme desselben zu erleichtern, wäre die charakteristisch lutherische Ausdrucksweise absichtlich beseitigt und durch die der papistischen Zunge geläufige verdrängt worden. Ausserdem hätten die Verfasser etliche wegen ihrer Kürze verdrehbare und zweideutige Redeweisen dazwischengemischt, um den Gegnern eine scheinbare Aussicht auf die endliche völlige Bekehrung der Unsrigen zu geben. Die Evangelischen müssten Busse thun wegen der Schwankungen und Fehltritte, welche Viele unter ihnen, auch durch Ansehn hervorragende Männer, nicht bloss in der Annahme an sich gleichgültiger, aber in der Zeit der Verfolgung durchaus unzulässiger Gebräuche, sondern auch im Verläugnen wichtiger Lehrstücke sich hätten zu Schulden kommen lassen. So hatte er den römischen Gegensatz in seinem Gutachten über die Corruptelen der Rechtfertigungslehre z. B. den Osiandrismus, Majorismus etc. im Auge, welche Rücksicht ihn zu einem unbilligen Urtheile über jenen verleitete. Mit guten Gründen dagegen verwarf er den Satz des Major von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Erlangung der Seeligkeit, ohne die Meinung des Amsdorf, dass sie für dieselbe schädlich wären, zu begünstigen. Er behauptete nicht mit Amsdorf, Major

hätte papistische Irrthümer zurückführen wollen, erklärte aber jenen Satz für verdächtig, da er von dem Letzteren seit der Zeit, wo die Päpstischen ihn hätten den Evangelischen aufzudringen gesucht, wäre vertheidigt worden. Noch immer würde er von den römischen Gegnern der evangelischen Lehre von der unverdienten Versöhnung allein aus dem Glauben gegenübergestellt. Diese hätte Major in ihrer Reinheit gefährdet, weil sein Satz gerade die Vermischung des Gesetzes und Evangeliums enthielte, welche Paulus so nachdrücklich an den Galatern, die neben dem Glauben noch Gesetzeswerke als unentbehrlich, um seelig zu werden, betrachteten, gestraft hätte. Seine Trennung der Rechtfertigung von der Seeligkeit wäre Sophisterei, denn die heil. Schrift gebrauche beide Ausdrücke als Synonyma. Nicht nur den Anfang des Heils, auch dessen Erhaltung und Ende theile sie dem Glauben zu. In dem Artikel von der Gerechtigkeit und Seeligkeit dürfte von der Nothwendigkeit der guten Werke keine Rede sein; man müsste sie aber so lehren, dass weder dem Pharisäismus, noch dem Epicuräismus Vorschub geleistet würde. Auf Majors »Wiederholung und endliche Erklärung« 1567 liess Chemnitz im Namen des Ministeriums der Stadt sofort ein kurzes, aber doch sehr bestimmtes Bekenntniss folgen. Er konnte in dessen Sätzen noch immer keinen schriftgemässen Sinn finden, zumal Major selbst des Sinnes, welchen er ausgesprochen zu haben meinte, sich nicht klar bewusst geworden war. Die dem Bekenntnisse hinzugefügten Vorschläge zum Frieden bewiesen, dass Chemnitz herzlich gern den Streit beigelegt hätte. Paradoxe Sätze, wie der des Amsdorf: Gute Werke sind für die Seeligkeit verderblich, sollten, weil ihnen nur mit Mühe das Anstössige genommen werden könnte, gar nicht gebraucht werden. »Dies muss Norm und Regel der Redeweisen in der Kirche sein, dass die nothwendigen und wahren Sachen schlicht und deutlich, ohne Zweideutigkeit erörtert und so ohne Commentare auch von den weniger Gebildeten verstanden werden.« Darauf habe Urbanus Rhegius schon hingewiesen und eine treffliche Anleitung gegeben, wie man vorsichtig und ohne zu ärgern von den Hauptpunkten der christlichen Lehre reden müsste.

Alle mit dem Centraldogma der evangelischen Kirche zusammenhängenden Lehren behandelte Chemnitz äusserst sorgfältig, weil er von einer Verdunklung der letzteren Schlimmes für den Bestand des ersteren fürchtete, und mit einer »verständig abwä-

genden, jede falsche Concession meidenden, aber auch unnütze Härten ausgleichenden Denkfertigkeit«*). Geschickt beurtheilte er die Controversen von der Erbsünde und dem freien Willen, zwischen den Extremen des Manichäismus und des Pelagianismus die richtige Mitte behauptend. In einem Gutachten, welches er auf Verlangen des Raths der Stadt Regensburg 1573 über die Frage: Ob die Erbsünde eine Substanz oder ein Accidenz wäre? abgab, und zwar entschieden wider die Flacianer, welche bekanntlich die Frage scheinbar manichäisirend beantworteten, äusserte er in Betreff der Redeweisen vor dem Volke und in den Schulen der Gelehrten folgende Meinung: Das Volk sollte mit den Ausdrücken »Substanz und Accidenz« verschont, aber von der dadurch bezeichneten Sache mit Schriftworten in Kenntniss gesetzt werden. Die Gelehrten dürften sie wohl gebrauchen, wenn sie nur sich nicht weigerten, die nothwendigen Erklärungen hinzuzufügen, widrigenfalls anzunehmen wäre, dass sie eine Verfälschung der Schriftlehre mit Hülfe der Dialektik beabsichtigten. Nahe läge die Gefahr, durch den Gebrauch philosophischer und scholastischer Spitzfindigkeiten die Einfalt und Reinheit der Schriftlehre zu gefährden. Würde sie nicht vermieden, so wäre ein Rückfall in die frühere papistische Finsterniss unabwendbar.

Keine von den damaligen Streitfragen bot grössere Schwierigkeiten dar, als die von dem freien Willen. Pfeffinger hatte sie angeregt 1555 im Sinne seines den Synergismus vertheidigenden Lehrers Melanchthon. Dagegen trat zuerst Amsdorf, später Flacius auf, welcher letztere Luthers anfängliche Behauptung der unbedingten Vorherbestimmung erneuerte. Die Frage nach der Ursache der Sünde führte nothwendig auf die nach dem freien Willen in den Sündern. Chemnitz wollte ihnen die Willensfreiheit zusprechen, aber ohne die Lehre von der Erbsünde und der Tyrannei des Teufels zu verringern oder zu verdunkeln, und auf der andern Seite nach der heil. Schrift die Tyrannei des Teufels bis zu dem Grade anerkennen, dass der Wille der Bösen nur nicht von der Schuld freigesprochen und die Ursache der Sünde in die Strafe des Zwanges transferirt werde. Ferner müsse man von der Nothwendigkeit so reden, dass man doch Gott nicht zum Urheber und zur Ursache der Sünde mache.

*) *Gass*: Geschichte der protestantischen Dogmatik 1854. I, Seite 72.

Über die Kraft des Unwiedergeborenen zum Gehorsam gegen Gott, insbesondere über seinen Antheil an der Bekehrung, urtheilten die Flacianer und die Philippisten verschieden. Jenen schien sie völlig verloren zu sein; sie fanden in dem nach dem Bilde des Satan umgewandelten Menschen ein fortwährendes und heftiges Widerstreben, welches noch den Akt der Bekehrung, wenn auch verschwindend, begleite. Diese nahmen für den Menschen ein Mitwirken zu seiner Bekehrung, nachdem sie durch den heil. Geist begonnen wäre, in Anspruch. Chemnitz suchte zwischen den Parteien zu vermitteln. Der Unwiedergeborene sei nicht nur äusserlich bei der Erfüllung der Gesetzesgerechtigkeit thätig, sondern auch innerlich; aber dieser Erfüllung fehle durchaus der geistliche Charakter. Wie für das rechte Erkennen und Vollbringen des Gesetzes die Vernunft mit ihrer Zucht nicht ausreiche, so auch nicht für das Erkennen und Vollbringen des Evangeliums. Obwohl demnach die Vernunft geistliche Bewegungen nicht beginnen, noch den göttlichen Geboten genügen könne, so lasse sich doch, da Gott jene Zucht von Allen fordere, fragen: wie sie eine Pädagogie auf Christum sei? Wider die heil. Schrift meinten die Pelagianer, sie bereite die Bekehrung vor und verschaffe ein gewisses Verdienst vor Gott. Sie vermöge in der That nur so Viel, dass der Mensch aus dem Worte Gottes belehrt werden könne. Die Einwirkung des letzteren auf sein Inneres gehe ganz allein von der Gnade aus. Das Bestreben des Unwiedergeborenen sei also höchstens die Willfährigkeit, Gottes Wort zu hören. Wie unterscheide sich nun dieses Bestreben von den ersten Anfängen der Bekehrung? Zuweilen werde die Gegenwart des heil. Geistes deutlich als das Eintreten eines neuen Lebens gefühlt, zuweilen, namentlich in Leiden, fast gar nicht. Nach dem Gefühle dürfe man über seine Gegenwart nicht urtheilen, sondern man müsse von dem Worte ausgehen. Bringe uns das Wort Licht, das Licht aber Kampf mit uns selbst, was ohne einen Anfang im Glauben und ohne Zustimmung zum Worte nicht geschehe, so sei damit schon ein sicheres Zeichen seiner Gegenwart gegeben. Chemnitz geht nun zur Frage über: Wie verhält sich der Wille zu der Wirksamkeit des heil. Geistes? Jenem das Meiste zuschreibend, betrachteten die Pelagianer diese nur als eine nachhelfende. Nach der Vorstellung der Enthusiasten gehe im Geiste und Willen keine Veränderung vor, bis die Bekehrung vollendet sei durch den heil.

Geist. Beides sei falsch. Weil die Bekehrung in einer Veränderung des Geistes und Willens bestehe, so könne sie da nicht eintreten, wo kein Anschluss an die Gnade von Seiten des Geistes und Willens stattfinde, sondern nur Widerspruch. Aber dieser Anschluss komme nicht durch die natürlichen Kräfte zu Stande. Schon die geringste gute Regung sei eine Gabe des heil. Geistes. Nicht müssig nehme sie die Vernunft auf, sondern als neue Creatur wirksam. Die Synergie des Willens, des erneuerten und in der Erneuerung zunehmenden Willens, hänge also immer von der Gnade, ohne welche deren Gaben verloren gingen, ab. Auf diesem, zwischen den Parteien vermittelnden und »alle wesentlichen Momente einer künftigen Einigung enthaltenden«*) Standpunkte konnte Chemnitz den Gebrauch des Satzes von Luther: der Mensch verhalte sich in der Bekehrung rein leidentlich (*pure passive*) ebenso wenig billigen, wie die Frage: ob die Gnade des heil. Geistes den Widerstrebenden gegeben werde? Eine bejahende Antwort bestätigte den Wahn der Enthusiasten, dass der heil. Geist den Menschen gewissermassen ohne, ja wider seinen Willen bekehre. Eine verneinende liess sich von den Pelagianern dahin deuten, dass der Mensch durch die Anstrengung seiner natürlichen Kräfte seine Bekehrung herbeiführen könne. Ein in Osterode und Göttingen darüber entstandener Streit unter den Predigern wurde von Chemnitz geschlichtet. Dort war auch gefragt worden: Ob die Vorsehung und Gnadenwahl Gottes alle Menschen umfasse, oder nur einen Theil derselben? Weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin wollte sich Chemnitz entscheiden. Nach der Consequenz seiner Lehre, dass der Unwiedergeborene von Natur Nichts zur Bekehrung beitragen könne, hätte er die particuläre Gnade anerkennen müssen. Vor dem schriftwidrigen Satze, Gott wolle nicht alle Menschen beseeligen, schrak er aber zurück. Er rieth den Predigern, an die von ihnen unterschriebene torgische Formel, von welcher später die Rede sein wird, sich zu halten. Diese hatte aber auch nicht den Widerspruch gelöst. Wie ärgerlich ihm der Streit über die Prädestination war, macht folgende Stelle in einem seiner Briefe offenbar: »Ich möchte, er wäre zumal in diesem so schlimmen Zeitalter, welches ohnehin an Zer-

*) *Luthardt*: Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, giebt Chemnitz' Ansicht mit einer Kritik S. 259 flg.

würfnissen überreich ist, nicht angeregt worden; denn ich sehe wohl, welch langes Gewebe unerklärbarer und gefährlicher Fragen von dieser Disputation abhängig ist.«

Das bisher Erörterte habe ich grösstentheils einer Schrift von Chemnitz aus dem Jahre 1561 entlehnt, deren Titel lautet: *Judicium de controversiis quibusdam circa quosdam A. C. articulos, ed. per Polyc. Leyserum Wittenb.* 1594. Die erwähnten Controversen bewegten sich in den Grenzen der lutherischen Kirche. Wir betrachten nun die über sie hinausgehende eucharistische und christologische.

Der Abendmahlsstreit.

Mit tiefem Schmerze erfüllte unsern Chemnitz die Erfahrung, dass wiederum, wie schon vor der Reformation, eben das Sacrament, welches Gemeinschaft und Einmüthigkeit befördern sollte, Stoff zu unseligem Zwiespalte, zu einem Trauerspiele, dessen Katastrophe sich nicht absehen liess, darreichen musste. An der Theilnahmlosigkeit vieler Zeitgenossen, auch Theologen, welche dem vermeintlichen Wortstreite kein Interesse abgewinnen konnten, fanden die, welche vermitteln wollten, ihren Rückhalt. Allein die von ihnen angestellten Versuche schienen die Lösung der Frage nicht näher zu bringen, sondern in weitere Ferne zu rücken. Bucers Concordie hatte kaum auf dem Papiere einen Frieden zu Stande gebracht, dessen Bruch noch bei Lebzeiten Luthers ein Beweis war, dass nicht die Verschiedenheit in der Ausdrucks-, sondern in der Anschauungsweise dem Kampfe zum Grunde lag.

Chemnitz empfahl, diesen zu concentriren, wies desshalb alle fremdartigen Disputationen, zu denen namentlich die von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi gehörte, zurück. Nach Luthers Rathe müsste der Gläubige auf die Testamentsworte des Sohnes Gottes den Blick richten und mit aller Ehrfurcht und Andacht das Mysterium betrachten, wovon derselbe in der Nacht des Verraths zum ersten Male geredet habe. Keine Methode könne einfacher und sicherer sein, als den wahren Sitz des Dogmas von dem heil. Mahle in den Einsetzungsworten anzuerkennen. Das müssten auch die Sacramentirer eingestehen. Käme es aber zum Treffen, dann holten sie den Sinn der Einsetzungsworte aus andern Stellen der heil. Schrift herbei. Ihre zum Theil scharfsinnigen Argumente machten auf ihn wohl Eindruck, aber nicht einen sol-

chen, dass er von dem nativen Sinne der Testamentsworte abweichen könnte, welchem zufolge uns Christus nicht bloss die Kraft seines Körpers und Blutes, sondern auch diese Substanzen selbst zum Geniessen auf eine für uns unbegreifliche Weise darreiche, mithin nach seiner ganzen Person sich uns im heil. Mahle mittheile. Die Gegenwart und Mittheilung der Substanz des Körpers erkenne allerdings Calvin an, dennoch sei dessen Ansicht von der Luthers durchaus verschieden. Er lasse schliesslich nur die äussern Symbole zum mündlichen Genusse übrig, die Substanz des Körpers selbst von der Handlung des Geniessens weiter, als den Himmel von der Erde entfernt sein, nur mit dem Unterschiede von Zuingli, dass er eine »abstracte Kraft und Wirksamkeit« desselben substituire. Er behaupte freilich, es finde zwischen dem Brode im irdischen Mahle und dem Leibe Christi im Himmel eine Verbindung, mithin eine wahre Gegenwart des letzteren statt, nämlich durch Vermittelung des heil. Geistes und des Glaubens. Aber da übersehe Calvin, dass es sich nicht um die Weise der Gegenwart und Mittheilung, welche der göttlichen Allmacht möglich sei und uns bequemer, vortrefflicher und wirksamer erscheine, handele, sondern um die Einsetzungsworte Christi, welche in ihrer eigentlichen Bedeutung klar und offenbar von der substantiellen Gegenwart des Körpers in dem heil. Mahle und von der mündlichen Mittheilung desselben, die dem Herrn allein bekannt sei und allein von dem Glauben erfasst werde, redeten. Chemnitz theilte mit seiner Umgebung das namentlich von Westphal verbreitete Vorurtheil gegen Calvin, dass er es mit seinem zwischen Luther und Zuingli vermittelnden Standpunkte nicht redlich meine und nur zu Gunsten des letzteren ihn eingenommen habe, ein Vorurtheil, welches Calvins Consensus mit den Zürchern und seine Sitte, nur auf die geänderte Augsb. Conf. sich zu berufen, befestigen mochte.

Chemnitz' Verdienst um die lutherische Beweisführung besteht vorzüglich darin, dass er der heil. Schrift selbst die Gründe, warum an dem Wortlaute der Einsetzungsrede festgehalten werden müsse, entnommen hat. Er geht von dem in der evangelischen Kirche anerkannten Grundsatze aus, dass sie die Auslegung ihrer Worte dem Leser nicht frei gebe, sondern selbst darbiete entweder an der nämlichen Stelle, oder an einer anderen. Sieben Male werde das Abendmahlsdogma wiederholt, aber nirgends finde

sich ein uneigentlicher Sinn angedeutet, vielmehr der eigentliche bestätigt. Dabei müsse der Christ sich ebenso beruhigen, wie Abraham bei der im hohen Alter ihm gegebenen Verheissung eines Sohnes, und trotz der zum Aufsuchen von Antinomien und Antithesen stets fertigen Vernunft unverrückt auf die Wahrhaftigkeit, Weisheit und Macht Gottes schauen. Eine gewissenhafte Behandlung wird von ihm vorzüglich für diejenigen Aussprüche der heil. Schrift verlangt, in welchen Glaubensartikel ihren Sitz haben. Wenn nicht Alles in ihr wankend werden soll, müssen solche Aussprüche einen gewissen, eigentlichen und nativen Gedanken enthalten, der in der einfachen Bedeutung der Worte gegeben ist. Ihr Sinn darf nicht nach anderen Stellen gedreht werden, sondern diese müssen jenem sich anbequemen. — Vor der Einsetzung des heil. Mahles war dasselbe den Gläubigen etwas durchaus Unbekanntes. Wie konnte nun Christus von einem Gegenstande der Art, welcher doch auch den Ungebildetsten leicht verständlich sein sollte, figürlich und dunkel reden? — Figürliche Reden können kein Dogma constituiren, weil dem Glauben nur eigentliche und offenbare ein zuverlässiges, solides Fundament geben. Wären die Einsetzungsworte figürliche, so hätten wir nach andern zu suchen, im Widerspruche mit Paulus, der auf jene das Abendmahlsdogma stützt. Wären auch die dasselbe wiederholenden Stellen uneigentlich zu verstehen, dann blieben nur solche übrig, welche davon gar nicht reden. — Sind die Einsetzungsworte für dieses Dogma normativ, so dürfen sie keine Zweideutigkeit enthalten. Diese tritt aber ein, sobald man von dem eigentlichen Sinne abweicht, wie die Mannigfaltigkeit der Erklärungen unserer Gegner beweist. Während diese mit ihren Deutungen nicht zur Ruhe kommen, giebt uns die buchstäbliche Fassung einen einzigen und zuverlässigen Sinn. — In der Nacht des Verraths machte Christus sein Testament und fasste es in eigentlichen Worten ab, um dessen Bedeutung über allen Zweifel zu erheben. Von dem Wortlaute desselben dürfen die Gläubigen um so weniger abweichen, als dies schon bei dem Testamente eines Menschen von dem bürgerlichen Rechte verboten ist, damit daraus keine neue Verordnung gemacht, sondern der Wille des Testators ausgeführt werde. — Hat endlich das Sacrament als ein Mysterium, von welchem die Vernunft Nichts weiss, sein bestimmtes Wort in der heil. Schrift, das seine Bedeutung offenbart, so muss es der Christ nach demsel-

ben allein beurtheilen, wenn anders sein Glaube ein christlicher ist.

Wir übergehen die Anwendung, welche Chemnitz von der Analogie der Selbstauslegung der heil. Schrift in dogmatischen Stellen sowohl an den vier Hauptorten macht, als im 10. und 11. Kapitel des Briefes an die Korinther, wo der Apostel aus den Einsetzungsworten Folgerungen zieht, welche ein bedeutendes Gewicht für die eigentliche Fassung abgeben. Auch seine treffliche Beleuchtung der Zeugnisse des reinern Alterthums, wodurch die Gegner sich berechtigt glaubten, das klare Schriftwort zu verlassen, wollen wir ebenso wenig, wie den Nachweis der mannigfachen Tröstungen, die auf die buchstäbliche Fassung gegründet sind und den Umstand erklären, dass bei den Lutherischen häufiger das Abendmahl gefeiert werde, als bei den Calvinischen, berühren, um noch Etwas über seine Antworten auf die Argumente der letzteren zu sagen. Wie schon gesagt ist, gesteht Chemnitz unverhohlen ein, dass sie mit ihrer scharfsinnigen Dialektik wohl nachdenklich zu machen vermöchten, erklärt aber, dass der Glaube sich darum nicht zu kümmern habe, weil er nicht zum Erforschen der göttlichen Geheimnisse, sondern zu einem schlichten, demüthigen und gehorsamen Verhalten gegen das ausdrückliche Wort Gottes verpflichtet sei. Immer müsse er sich bei den Einwürfen der Gegner die Frage wiederholen: ob sie eine solche Kraft und Evidenz hätten, dass er den Standpunkt der eigentlichen Deutung sicher aufgeben könnte?

Das Hauptargument gegen die substantielle Gegenwart des Körpers Christi im heil. Mahle bestritt die Annahme seiner Multipräsenz, welche der buchstäbliche Sinn fordere, als eine völlig unstatthafte, weil sie mit dem Begriffe eines Körpers im Widerspruche sei. Mit keinem Schriftzeugnisse ist zu erweisen, erwiedert Chemnitz, dass der allmächtige Gott eine zu derselben Zeit an verschiedenen Örtern stattfindende Gegenwart des Körpers Christi nicht bewirken könne, noch wolle. In den Einsetzungsworten ist der göttliche Wille unzweideutig ausgesprochen. Dazu kommt, dass die menschliche Natur Christi ohne eine Veränderung ihres Wesens übermenschliche Eigenschaften in Folge ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen empfangen hat. Muss nun auch daraus ihre Allenthalbenheit nicht gefolgert werden, weil die heil. Schrift dazu kein Recht giebt, so redet diese doch

von ihrer Erhöhung und göttlichen Macht, dringt damit offenbar auf den Glauben, dass Christus rücksichtlich derselben in seinem Thun und Sein durch keinen Raum beschränkt sei. — Ferner widerspricht die buchstäbliche Fassung der Einsetzungsworte keineswegs den Artikeln von der Auffahrt Christi zum Himmel, von seinem Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Wiederkehr zum Gericht, findet vielmehr daran einen Halt gegen die Einwendungen der Sacramentirer. Mit der Auffahrt bezeichnet die heil. Schrift nicht eine räumliche Einschliessung Christi im Himmel, sondern seiner menschlichen Natur Erhebung, Glorie und Majestät im höchsten Sinne. Nicht ihn hat der Himmel umschlossen, sondern er hat den Himmel eingenommen; wie denn auch das Sitzen zur Rechten Gottes seine erhabene Macht und Herrschaft, jedoch *post Deum et sub Deo*, anschaulich machen soll. Endlich kann die Verheissung der Wiederkunft Christi in sichtbarer Gestalt mit seiner uns unbegreiflichen, übernatürlichen und himmlischen Gegenwart im heil. Mahle nicht unverträglich sein, da diese nicht weniger gewiss uns verheissen ist, als jene. Andere Argumente, wie das von Christi Hingang aus dieser Welt, von dem geistlichen Genusse Joh. 6, von etlichen Redeweisen der Väter übergehend, wiederholen wir den Satz, welchen er zu beweisen unternommen hatte: »Es bieten sich nicht hinlänglich gewichtige und feste Gründe dar, wegen welcher wir mit ruhigem Gewissen den eigentlichen Sinn des Testamentes Christi verlassen könnten, dagegen viele, um welcher willen wir uns bei demselben mit der Einfalt des Glaubensgehorsams beruhigen. Bedrängen den Geist zuweilen widersprechende Argumente, so halten wir uns an den bei bürgerlichen Testamenten gültigen Grundsatz: In zweifelhaften Fällen ist es sicherer, von den Worten nicht abzuweichen, sondern fest daran zu haften ohne eine herbeigezogene Deutung. Mehr sind die Worte zu wägen und zu befolgen, als ein eingebildeter und unzuverlässiger Gedanke, weil man nicht annehmen darf, dass der Testator etwas Anderes gewollt hat, als was er mit den Worten hat ausgedrückt.«

Chemnitz antwortete auch auf den Vorwurf der Reformirten, dass Luther selbst von dem Standpunkte der Treue gegen den Wortlaut der heil. Schrift abgewichen sei, weil er die Verbindung der Elemente mit dem Körper Christi — von ihm Synekdoche ge-

nannt — durch die Verhältnisswörter »mit, in« und »unter« bezeichnet habe. Dies that Luther, um verkehrte Auffassungen abzuweisen. Weil die Römischen eine *praedicatio identica* annahmen und darauf die Verwandlungslehre gründeten, führte er das »mit« (dem Brode und Weine) ein, hatte aber nicht die Absicht, den Einsetzungsworten Etwas hinzuzufügen. Gegen die Annahme eines blossen Symbols oder einer Wirkung des abwesenden Körpers, also zur Behauptung der wirklichen Gegenwart desselben wurde das »in« gebraucht, ohne dass eine örtliche Einschliessung angedeutet werden sollte. Chemnitz betont, dass die Weise der Gegenwart, deren Sichtbarkeit das »unter« ablehnte, kein Gegenstand der Untersuchung sein könne und dürfe. Mit den Umstandswörtern »*vere*, *corporaliter*, *naturaliter*« werde einfach die Gegenwart der Substanz des Körpers bezeugt.

Dass Chemnitz seinem christologischen Grundgedanken von der bleibenden Unterschiedenheit des Menschlichen und Göttlichen getreu alle Vermischung des Himmlischen und Irdischen im heil. Mahle abwehrte, geht aus seinen Bemerkungen über die Consecration der Elemente hervor. An der Nothwendigkeit, die Einsetzungsworte über den letzteren zu sprechen, hält er fest, erklärt aber, dass von diesem Acte keine unzertrennliche Verbindung der irdischen Elemente mit Christi Person, sondern nur eine auf den Gebrauch beschränkte abgeleitet werde, daher die Anbetung des Sacraments sich nur auf den während des Gebrauchs gegenwärtigen Christus beziehe. Noch war hier und da ein Rest von römischen Irrthümern unter den Evangelischen zurückgeblieben und gerade der Kampf gegen die am Weitesten davon entfernten Reformirten liess die eifrigsten Lutheraner auf die überwundene Stufe leicht zurückfallen. Mit Entschiedenheit sprach Chemnitz sich gegen die romanisirende Meinung aus, welche den Predigern in Lübeck von Etlichen zugeschrieben wurde, dass die Kraft des consecrirten Weines auf den ihm zugeschütteten überginge und legte den darüber entstandenen Streit mit Backmeister aus Rostock bei. Auch Mörlin hatte in seinem übermässigen Eifer sich verirrt. Melanchthon benutzte ein Gutachten an den Churfürsten von der Pfalz, um ihn eines römischen Aberglaubens anzuklagen. »Auf das heftigste dringen die Papisten und die ihnen Ähnlichen auf die Einschliessung des Körpers Christi in die Gestalten des Brodes oder in das Brod ausser dem Gebrauche und fordern die Anbetung, wie

Mörlin in Braunschweig gesagt hat: Du musst nicht sagen »Mum, Mum«, sondern du musst sagen, was dieses ist, das der Priester in der Hand hat.« Luthers Rede enthielten diese Worte nur zum Theil, ihr Schluss lautete: was Brod und Wein sei im Sacrament. Chemnitz veranlasste seinen Freund zu einer Erklärung, die für einen Widerruf gelten konnte. Mörlin erklärte sich in einer Vorrede zu der ersten Schrift seines Coadjutors von dem heil. Mahle mit derselben vollkommen einverstanden und versicherte den Leser, dass er Nichts von der örtlichen Einschliessung, Nichts von der Transsubstantiation, Nichts von der unermesslichen und unendlichen Ubiquität des Körpers Christi darin finden werde, wegen welcher die Kirche von Braunschweig durch ungerechte Anklagen in einen üblen Ruf gebracht worden sei etc.

Das Werk fand vielen Beifall. Die theologische Facultät in Rostock empfahl es nächst den Bekenntnissschriften Gesandten aus Siebenbürgen, welche ein Gutachten über den daselbst ausgebrochenen Abendmahlsstreit eingeholt hatten. Selbst die calvinisch gesinnten Wittenberger erkannten rühmend die Vorzüge desselben vor andern Schriften, namentlich seine massvolle, ruhige Haltung an. Diese, sowie die Einfachheit des Vortrages und die Gediegenheit der Beweisführung waren Eigenschaften, welche durch die Art der Entstehung des Werkes bedeutend gewinnen mussten. Seit geraumer Zeit hatte Chemnitz auf die wichtigsten Argumente der Parteien geachtet, »um nicht Unbekanntes zu verdammen oder das nicht hinlänglich Erwogene leichtfertig zu ergreifen.« Seinem Gewissen und dem Bedürfnisse seiner Gemeine zu genügen, zeichnete er »die vorzüglichen Stücke und Fundamente« des Streites auf, von der Erfahrung geleitet, dass er so seine Sorgfalt im Lernen und Lehren mehre, auch Vielseitigkeit im Urtheilen sich erwerbe. Diese Privatarbeit kam ihm bei den Vorlesungen trefflich zu Statten; denn sie machte seine Zuhörer ohne Umschweife mit dem Brennpunkte des Streites bekannt und schaffte ihnen die besten Mittel zur Abwehr der Angriffe aus der rechten Waffenkammer herbei. Chemnitz hatte das Glück, mit Hülfe seiner »schlichten, fischerartigen Methode« mehre Reformirte zu bekehren. Freunde bestimmten ihn zur Veröffentlichung der Arbeit 1560 unter dem hier verdeutschten Titel: Wiederholung der gesunden Lehre von der wahren Gegenwart des Körpers und Blutes des Herrn im Mahle mit einem Tractate über die Idiomencommunication.

Ausführlicher und abgerundeter trat das Werk 1569 hervor mit dem neuen Titel: Die Fundamente der gesunden Lehre von der wahren und substantiellen Gegenwart, Darbietung und Niessung des Körpers und Blutes des Herrn im Mahle wiederholt von Martin Chemnitz. Es war den beiden Prinzen aus dem Hause Braunschweig-Celle, Heinrich dem Jüngern und Wilhelm dem Jüngern, welche in Luthers Glauben streng erzogen wurden, zugeeignet.

Der christologische Streit.

Chemnitz hatte denselben eine Reihe von Jahren mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt, ehe er sich daran betheiligte. Er schrieb einem Fürsten, der ihm ein Gutachten seiner Theologen über die Acten des Gespräches zu Maulbronn (1564) vorlegte: »E. f. g. mag ich für meine geringe person mit warheit bekennen das mir nun lange zeit nichts höhers angelegen ist gewesen den die gemelte *controversia* (*de majestate hominis Christi*) hab mich auch mit ziemlichen vleis erkundiget *quae fuerit sententia totius verae et purioris antiquitatis de hac controversia* habe auch dauon *per litteras* allerlei conferiret mit anderen gelerten so *in articulo coenae Dominicae* rein vnd sonderlich mit den Wirtembergischen Theologen *Brentio Jacobo Andreae Herbrando etc.* den es wil sonderlich in diesem artikel ein einhelliger *consensus* in vnseren kirchen widder die *Sacramentarios* in alle wege von nöten sein.« Er findet manche Verwahrungen nöthig, »*ne fiat inclinatio vel ad dexteram vel ad sinistram* den die tägliche erfarung gibts das etliche diese *materiam de communicatione idiomatum* gar alzu enge einziehen etliche aber dieselbige gar alzu weit ziehen.« Ms. Bibl. Guelf. 64. 13. Extrav. fol. Mit jenen, den Reformirten und den ihnen verwandten Wittenbergern, stimmte er in Hauptstücken überein, tadelte sie aber wegen Mangels an Ehrfurcht vor der Menschheit Christi. Diese schien ihm von den Schwaben in einer unstatthaften Weise erhoben. Sie wurden von ihm an die Demuth des Glaubens erinnert, welche in den Grenzen der Schrift bleibt und die Enthüllung des »grossen Geheimnisses« von der himmlischen Schule des Schauens erwartet, jene dagegen gewarnt, Pneumatisches nicht nach rationellen oder physischen Grundsätzen zu beurtheilen. So versuchte er, im Anschluss an die schlichte und ehrfurchtsvolle Betrachtung der Alten, eine Vermittelung sowohl im Interesse der Wissenschaft, als der practischen Frömmigkeit.

Einer kurzen, aber künstlichen und vielfach zu erläuternden Definition der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christo zieht Chemnitz eine etwas ausführliche, aber schriftgemässere und fasslichere Beschreibung vor. In der von ihm aufgestellten besitzen wir den Grundriss seines christologischen Werkes, welches eine sehr eigenthümliche Stellung unter den übrigen Schriften dieser Art in jener Zeit einnimmt. »Die hypostatische Vereinigung oder die Incarnation ist eine Operation der ganzen Trinität, durch welche die göttliche Natur in der Person des Sohnes allein aus der Jungfrau Maria die wahre menschliche Natur ohne Umänderung oder Vermischung durch eine unzertrennbare Verbindung angenommen hat, um aus jenen und in jenen beiden Naturen in dem fleischgewordenen Christo eine Person, in welcher die angenommene Natur subsistirt und gehalten wird, zu constituiren. Diese Union ist um uns Menschen und unseres Heiles willen zu dem Zwecke vollzogen, dass die *officia redemtionis*, *regni et sacerdotii Christi* durch die Wirksamkeiten beider Naturen ausgeführt würden.

»Aus dieser Vereinigung folgt eine gewisse Gemeinschaft zwischen den geeinten Naturen und ihren Eigenschaften oder Idiomen: keine physische oder essentielle, sondern eine dem Charakter der hypostatischen Union entsprechende, wie sie zwischen der Seele und dem beseelten Körper, zwischen dem Feuer und dem durchglühten Eisen stattfindet. Denn was den Naturen eigen ist, wird wegen dieser Union der Person gemein. Und in dieser Union verrichtet die eine Natur Nichts für sich, sondern in Gemeinschaft mit der andern das, was ihr selbst eigen ist.

»In Folge der Vereinigung sind auch der angenommenen menschlichen Natur nicht bloss unbegreifliche, geschaffene und endliche Gaben mitgetheilt, sondern weil die ganze Fülle der Gottheit des Logos körperlich einwohnend mit ihrer ganzen Macht, Wirksamkeit, Majestät und Herrlichkeit persönlich in der angenommenen Natur wohnt und leuchtet, theilt sie, indem sie in ihr und mit ihr und durch sie die Werke ihrer Allmacht verrichtet und vollendet, sich und das Ihrige ohne Vermischung mit, wie die Seele dem beseelten Körper und das Feuer dem durchglühten Eisen thut. Diese Majestät hat die angenommene menschliche Natur sogleich in der Vereinigung empfangen, aber in dem Stande der Erniedrigung nicht immer ausgeübt und gebraucht. Nach Ablegung

der Knechtsgestalt ist sie zum vollen und offenbaren Besitze und Gebrauche der Majestät durch das Sitzen zur Rechten Gottes hingestellt und erhöhet worden.« (*De duabus naturis in Christo* 1580. Seite 57 und 58.)

Sehen wir nun, welchen Standpunkt Chemnitz zwischen den Schwaben und Reformirten mit den diesen verwandten Wittenbergern eingenommen hat. Der Streit drehte sich hauptsächlich um die Frage: ob Endliches könne Unendliches zu eigen erhalten, mithin ob die menschliche Natur in Christo der Majestät des Sohnes Gottes theilhaft und gleich werden könne? Chemnitz verneint dieselbe. Er hält mit Melanchthon und seiner Schule an der totalen Verschiedenheit der menschlichen und göttlichen Natur fest, verwirft daher entschieden eine solche Mittheilung der Eigenschaften, welche die der einen Natur der andern *formaliter* oder *habitualiter* zu eigen machen soll. Er nennt *monstra opinionum* die Ansichten von Neuern (den Würtembergern), welche eine Vermischung und Ausgleichung der Naturen enthielten. Dieser Abfall von dem Consensus der alten orthodoxen Kirche habe dahin geführt, eine doppelte Gottheit, nämlich eine trinitarische und eine aus der Menschheit durch den Logos entstandene, anzunehmen. In dieser Hinsicht, namentlich was die Verbindung der beiden Naturen zu einer Persönlichkeit betrifft, ist er noch mehr in der vorreformatorischen Christologie zurückgeblieben, als die Wittenberger. Der Logos habe die menschliche Natur sich wie ein Organ, durch welches er seine göttliche Wirksamkeit nach seinem *beneplacitum* ausüben könnte, angeeignet.

Indem Chemnitz so die Schwaben bestreitet, will er doch nicht in allen Stücken als ihr Gegner betrachtet werden. (Zuerst spricht er sich über sie in jenem Gutachten in Betreff des Maulbronner Gespräches aus.) Denn obwohl ihm eine physische oder essentielle Union der Naturen unleidlich erscheint, missfällt ihm doch sehr die Nüchternheit der Reformirten und der Wittenberger, welche gegen die Annahme übernatürlicher Eigenschaften der menschlichen Natur in Folge der hypostatischen Vereinigung sich sträubten, nur geschaffene Gaben, wenn auch in höchster Steigerung, ihr zuerkennend. Die Wittenberger werden von ihm beschuldigt, dass sie wie die Ketzer aller Zeiten das Hohe und Herrliche, was die heil. Schrift von der menschlichen Natur aussage, nur der göttlichen zuschreiben wollten, nämlich die Macht, gött-

liches Leben mitzutheilen, die Gewissen zu reinigen, die Menschen zu richten im letzten Gericht, die Herrlichkeit — was er mit dem Begriffe »göttliche Majestät« zusammenfasst. Die heil. Schrift lehre nicht eine relative, sondern totale Verschiedenheit Christi nach seiner Menschheit von den Heiligen. Diese erhalte ausser den ausgezeichneten endlichen Eigenschaften solche, welche über ihren Begriff hinausgehen, ja ihm widersprechen, freilich nicht als Eigenthum und nur auf eine von dem Sohne Gottes zu bestimmende Zeit, aber so innig mit sich vereinigt, wie glühendes Eisen die Kraft des Brennens und Leuchtens von dem Feuer mitgetheilt erhalte. Darin bestehe die Communication der Majestät, dass der Logos mit und durch die angenommene menschliche Natur was und wann er wolle, neben und über ihre essentiellen Eigenschaften, welche bleibend zu denken seien, wirke. Die Weise der Mittheilung entspreche der, wie diese, unbegreiflichen persönlichen Vereinigung, von welcher sie abhänge und ihren Ursprung habe.

Aus der Thatsache der hypostatischen Union will Chemnitz nicht willkürliche Folgerungen gezogen wissen, sondern nur die in der heil. Schrift angegebenen zur Geltung bringen und zwar zu Gunsten der lutherischen Abendmahlslehre. Die Gegenwart der Menschheit Christi im heil. Abendmahle und in der Kirche überhaupt müsse man so lehren, dass man seine göttliche Macht mit seinem im Worte ausgesprochenen Willen verbinde. Als die von dem göttlichen Willen bestimmte könne sie unmöglich mit der Wahrheit der menschlichen Natur streiten. Wenn auf diese die Calvinischen verwiesen, um Zeugnisse der heil. Schrift, die von derselben Übernatürliches aussagen, zu entkräften, dann dürfe man Argumente von der hypostatischen Union und von der Unbeschränktheit der göttlichen Macht gegen sie in Anwendung bringen. Übrigens wolle er Christo nicht die Macht absprechen, überall zu sein, wo er wolle, möge auch mit Niemand darüber streiten, sondern diese Frage nach Luthers Rathe lieber bei Seite lassen. Wo er keine offenbaren Schriftzeugnisse in Bezug auf die Erhöhung der menschlichen Natur finde, da scheine es ihm gerathen, die volle Erkenntniss von Gott im andern Leben zu erwarten. »So lässt Chemnitz den Kern der christologischen Anschauung Luthers fallen für seine ständige Christologie; behält aber daneben gleichsam für ausserordentliche Bedürfnisse noch einen Rest derselben

zur Aushülfe«*). Verdienstlich ist aber, dass er den von den Schwaben verwischten Unterschied zwischen den Ständen der Erniedrigung und Erhöhung wieder hervorgehoben hat. Er hält das Werden der Menschheit Christi fest. Wie nun ist dies ihm möglich, da er die Einigung der beiden Naturen schon im Momente der Empfängniss als vollendet betrachtet? Die Erniedrigung des Sohnes Gottes denkt er so, dass derselbe zum Zwecke der Erlösung seine Kraft ein wenig zurückzog und die menschlichen Eigenschaften vorherrschen liess. Der Sohn Gottes hätte wohl die der menschlichen Natur eigenthümlichen und die ihr geschenkten Gaben im Anfange schon vollkommen machen können, aber er that es nicht, um eine allmählige Entwickelung derselben möglich zu machen. Seine Majestät gab er nicht auf, wie seine Wunderthätigkeit bewies, verbarg sie jedoch unter den Schwachheiten der menschlichen Natur und manifestirte nicht eher ihren vollen Gebrauch, als bis er aufgefahren war. »Eine so tiefe Demüthigung erheischte die Sühnung der Sünde des Ungehorsams, welche die ersten Eltern im Hochmuthe begangen hatten.«

Fragen wir nach dem Gewinne, welchen die lutherische Kirche für ihre Christologie von Chemnitz' Arbeit zog, so lautet das Urtheil nach anerkannten Autoritäten: Chemnitz hat ihr gegen die Fehler der Schwaben, welche die von ihm nicht erreichte Idee der Gottmenschheit in dem guten Bestreben, die Naturen inniger zu verbinden, einseitig betonten, ein Correctiv damit gegeben, dass er über der Verbindung der Naturen ihre Unterscheidung nicht vergass und die Mittheilung des Göttlichen an die menschliche von dem Willen des Logos abhängen liess, indem er freilich eine Entrückung der menschlichen Natur aus ihren Grenzen statuirte; und dass er namentlich derselben eine wirkliche Entwickelung, ohne welche Christus eine wahre Versöhnung nicht hätte erwirken können, vindicirte, eine Wahrheit, welche die lutherische Kirche nach einigen Decennien durch ihre Entscheidung des Streites der Tübinger und Marburger zur Geltung brachte. Eine Vermittlung zwischen den Schwaben und Wittenbergern mit den Reformirten, von denen Danäus ihn am besten beurtheilte 1581, ist ihm nicht gelungen, auch Anderen nicht, welche mit ihm die Bewegung

*) *Dorner*: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Zweite Auflage. Berlin. Gustav Schlawitz. 1854. II. 2. 1. S. 701. 702.

symbolisch abschliessen wollten. Chemnitz handelt in seinem Werke von den Naturen Christi, ihrer persönlichen Union und geht dann zu der von ihm für die Folgezeit maassgebend aufgestellten Lehre, des Gottmenschen Sein, Thätigkeiten und Naturen betreffend, über. Fast die Hälfte des ganzen Buches beschäftigt uns mit dem practisch wichtigsten und damals am Meisten bestrittenen *genus majestaticum*, für welches die Zeugnisse der heil. Schrift so gründlich, wie vorher nicht geschehen war, erörtert werden. Man kann sich keinen bessern Commentar zur Christologie der Concordienformel aus ihrer Entstehungsepoche wünschen, wie der Verfasser selbst andeutet in *epist. dedic. ed. a.* 1578 *pag.* 12. Dieses berühmte Werk erschien, dem Herzoge Julius gewidmet, zu Jena 1570, eine Ergänzung zu den etwas früher erschienenen »Fundamenten der Lehre vom h. Abendmahl« bildend. Über den grossen Beifall, welchen dasselbe an vielen Orten, auch auf dem Concordienconvente zu Torgau 1576 gefunden hatte, hoch erfreut, veranstaltete Chemnitz zwei Jahre nachher eine vermehrte Auflage. Die d. J. 1580 ist von mir benutzt. Der Titel lautet: *De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus libellus ex Scripturae sententiis et ex purioris Antiquitatis testimoniis.* Eine bisher unbekannte, interessante Widerlegung christologischer Thesen eines Patronus der calvinisirenden Wittenberger ist nach einem Autographum Chemnitz' unter dem Titel: *M. Ch. de Incarnatione Filii Dei item de officio et majestate Christi Tractatus c. Praef. Berolini G. Schlawitz* 1865, von mir herausgegeben worden.

Chemnitz hat nicht bloss durch monographische Arbeiten, sondern auch durch ein dogmatisches Hauptwerk, seine *Loci theologici*, um die lutherische Kirche ein ganz vorzügliches Verdienst sich erworben. Wenn Victorin Strigel Melanchthons Standpunkt mit völliger Hingebung vertrat, Nicolaus Selnecker in seinen »Institutionen der christlichen Religion« eine Hinneigung zur lutherischen Orthodoxie bekundete, so wollte Chemnitz diese feststellen, ohne seine Herkunft aus der Schule Melanchthons zu verläugnen. Des Letzteren epochemachendes Werk in seiner spätern Gestalt hat er zum Grunde gelegt und die Ordnung desselben befolgt, aber nicht alle Lehrstücke erörtert. Die Fortschritte in formeller Hinsicht lassen sich nicht verkennen, jedoch hält er noch

an der synthetischen Gruppirung der Lehrstücke fest, obwohl ihm deren Unzulänglichkeit einleuchtet. Trotz seiner Abneigung gegen eine, die practische Frömmigkeit nicht fördernde, scholastische Behandlung der von Melanchthon lange übergangenen Theologie im engern Sinne, nimmt er doch von einem abstract metaphysischen Gottesbegriffe den Ausgangspunkt. Und dies kann uns um so weniger wundern, da es ihm an speculativer Productionskraft mangelt, wie seine, evangelische und mittelalterlich-römische Elemente verbindende, Christologie beweist. Überhaupt trägt seine Dogmatik einen scharf ausgeprägten conservativen Charakter. Eine Censur über Flacius schliesst er mit den Worten: »O mein lieber Herr Magister, es wäre übrig, übrig genug und herzlich zu wünschen, dass wir nur können das in der Kirche erhalten und auf unsere Nachkommen bringen, was der liebe Lutherus erstritten und uns gelassen. Mit dem Verbessern möchten und wollten wir gern und wohl stillschweigen. *Parta tueri* können wir leider nicht aus gerechtem göttlichem Zorn, darum möchten wir das *ulterius quaerere* wohl nachlassen.« Diesem Streben gemäss sucht Chemnitz nach einer breiten historischen Unterlage für die lutherische Glaubenslehre in der vorreformatorischen Tradition, welche an den Stellen, wo es nöthig erscheint, gereinigt ohne weiteres Bedenken aufgenommen wird. Die dogmenhistorischen Abschnitte gehören zu den interessantesten Partien des Werkes. Seinen Grundsatz, dass bei dem Gebrauche der Schriftstellen mehr auf ihr Gewicht, denn auf ihre Menge zu sehen sei, befolgt er fast überall. Das polemische Interesse verhindert schon bei ihm zuweilen eine unbefangene Exegese, nicht weniger die Verkennung des Unterschiedes, welcher zwischen dem alten und neuen Testamente besteht. Zu dem scholastischen Dogmatismus des folgenden Jahrhunderts hat Chemnitz Ansätze gemacht trotz seiner Warnung vor der Vernachlässigung des Schriftstudiums, seines Eiferns gegen die Disputirsucht mancher Zeitgenossen und seiner Überzeugung, dass die Theologie mehr *affectus*, als *cognitio* sei.* — Die Frische und Leichtigkeit der Darstellung hat ihren Grund zum Theil in der Entstehung des Werkes aus freien Vorträgen vor einer Zuhörerschaft, die aus Predigern, Lehrern und anderen Gebildeten zu-

* Kahnis: Die lutherische Dogmatik 1861. Th. 1. S. 28: Man kann unbedenklich schon von einem bedeutenden scholastischen Elemente bei Chemnitz, Heerbrand und Hafenreffer reden.

sammengesetzt war. Zum Niederschreiben des mündlichen Wortes veranlassten ihn seine Freunde, deren Wunsch er lieber so, als durch die Correctur einer Nachschrift erfüllen wollte. Gern hätte er alle *loci* Melanchthons commentirt; aber er musste fast die Hälfte bei Seite lassen, konnte auch an das Vorhandene die bessernde Hand nicht legen; denn als dringende Geschäfte beendet waren, zwang ihn das Alter zum Ruhen. Erst nach seinem Tode wurde das Werk, welches den Höhepunkt der lutherischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts bezeichnet, durch Polycarp Lyser Gemeingut der evangelischen Kirche 1591. (Die verschiedenen Ausgaben bei Preuss: *Vita M. Ch. in Ex. C. Tr. App. p.* 937.)

Gleichen Antheil nahm Braunschweig an den lateinischen Disputationen, welche unter seiner Leitung halbjährlich Statt fanden. Mörlin war bis zu Thränen darüber gerührt, dass auch diese academische Sitte aus seiner Vaterstadt Wittenberg hieher verpflanzt wurde. Die behandelten Thesen findet man dem letzten Theile der genannten Ausgabe der *loci* hinzugefügt.

Weit mehr, als von Disputationen, auf welche damals die Universitäten übermässig viele Zeit verwandten, hielt Chemnitz von dem Studium der alten Sprachen. Wie sehr dasselbe die Reformation gefördert habe und wie nothwendig es der evangelischen Theologie immerfort sein werde, wusste er nicht stark genug auszudrücken. Seine Kenntniss der hebräischen Sprache, mit welcher er nach Braunschweig gekommen war, mehrte ein eiserner Fleiss in dem Masse, dass seine Auslegungen der messianischen Stellen des alten Testaments später noch von Kennern gerühmt worden sind. Höchst willkommen waren ferner exegetische Vorlesungen über die vier Evangelien. Aus ihnen ging die berühmte Evangelienharmonie hervor, welche Polycarp Lyser herausgegeben 1593 und 1600, dann fortgesetzt und erst Johann Gerhard vollendet hat 1654. Die Ordnung in der ihm von Jugend auf theuern evangelischen Geschichte, die Aufeinanderfolge der wichtigsten Begebenheiten und ihre Zusammenstimmung trotz der verschiedenen Berichte aufzusuchen, war für unsern Chemnitz eine anziehende Aufgabe, welche ihn um so mehr fesselte, als er Gründe genug zur Überzeugung fand, »dass die Verfasser nicht in Folge gegenseitiger Conspiration, sondern göttlicher Inspiration geredet hätten.« In Bezug auf die Folge der Hauptbegebenheiten schloss er denen sich an, welche eine Ergänzung des einen Evangelisten

durch den andern behaupteten; jedoch liess er auch die Methoden, von denen die eine einen Evangelisten den übrigen vorzog, die andere ein gleiches Verdienst bei den vieren anerkannte, nicht unbeachtet. Unter den Harmonisten erschienen ihm Augustin und Gerson als die wissenschaftlich bedeutendsten. Die Annahme Osianders, dass jeder Evangelist eine genaue chronologische Ordnung befolgt habe, und an bestimmten Stellen des Matthäus die niemals durchaus einander gleichen Berichte der übrigen unbeschadet ihrer Ordnung einzuschalten seien, konnte wegen ihrer Willkürlichkeit nur sein Missfallen erregen. Als Anhaltspunkte für die Chronologie der evangelischen Geschichte, von der Taufe Christi bis zu seiner Himmelfahrt, fand Chemnitz vier Passahfeste und liess jene in einem Zeitraume von mehr als drei Jahren verlaufen. Der Erklärung Historisches und Dogmatisches (*fontes doctrinarum*) beimischend, gelangte er mit ihr, da seit 1576 Arbeiten wichtigerer Art ihn ablenkten, nur bis zum 51. Kapitel, welches von der Bergpredigt handelt. Drei ziemliche Quartbände kamen gleichwohl zusammen. Exegetischer Scharfblick, eine glückliche Combinationsgabe und umfassende Gelehrsamkeit treten auf jeder Seite dem Leser entgegen. Noch bei Lebzeiten des Verfassers gelangte Manches, sobald es ausgearbeitet war, durch Abschriften in die Öffentlichkeit. Das Urtheil des Herausgebers, die Kirche habe in dieser Gattung theologischer Schriften bisher so Bedeutendes nicht gekannt, ist keineswegs übertrieben und sein Bedauern, dass der Verfasser es unvollendet hinterlassen habe, gerechtfertigt.

§ 5. Kampf mit Rom.

Wie ausgezeichnet auch die erwähnten wissenschaftlichen Leistungen unseres Chemnitz waren, so erreichten sie doch ihren Glanzpunkt erst in seinem Kampfe mit Rom. Weder unvorbereitet, noch unberufen hat er ihn aufgenommen. Ihn trieb zunächst eine gerechte Entrüstung über einen Angriff, welchen der Orden der Jesuiten auf die Hauptlehren der evangelischen Kirche in unerhört schamloser Weise gewagt hatte, und die wohlbegründete Besorgniss, mit deren List werde der Papst erfolgreicher das Evangelium in seinem Siegeslaufe durch Deutschland bestreiten, als mit Feuer und Schwert. Als Lehrer bemüht, ein für Rom fanatisch begeistertes Geschlecht heranzubilden, ärgerten sich die Jesuiten in Köln, Mitglieder der theologischen Facultät daselbst, über den

protestantischen Katechismus eines Gymnasiallehrers in Düsseldorf und schleuderten dagegen eine heftige Censur »der himmlischen Lehre« 1560. Dies war ihre erste Aufsehn erregende Schrift in Deutschland, welche deutlich genug verrieth, was sie im Schilde führten. Es verging ein Jahr, aber Chemnitz erfuhr Nichts von einer energischen Antwort der Evangelischen. Mochten Andere schweigen, er musste warnen sein liebes Vaterland vor denen, die dessen Knechtung dem Papste in die Hand gelobt hatten. Hier bedurfte es nicht vieler Worte, nur einer übersichtlichen Zusammenstellung der anstössigsten Stellen mit Fingerzeigen auf die Principien und Consequenzen der jesuitischen Doctrin, hier und da einer kurzen, bündigen Widerlegung, namentlich wo mit den Zeugnissen der Bibel und des christlichen Alterthums ein frevelhaftes Spiel getrieben war. Wie ein Blitz schlug das derbe Wort des braunschweiger Coadjutors in das Lager der Jesuiten. Grell beleuchtet standen sie da, die mönchischen und doch modern gebildeten Schüler Loyolas. Jetzt wusste Jeder, wess Geistes Kinder sie waren. Sie sahen sich entlarvt und gerichtet. Sie liessen den ihnen zugeworfenen Fehdehandschuh von einem ihrer Zöglinge in Ingolstadt aufnehmen. Der verlor aber den Muth, als er kaum den Streit begonnen hatte. Indessen machte das Büchlein von Chemnitz: »Die Hauptstücke der jesuitischen Theologie« auf der Kirchenversammlung zu Trient die Runde. Mochten viele Bischöfe dem neuen Orden aus eigenem Interesse eine Niederlage gönnen, sie fühlten doch auch das neu zusammengestückte Lehrgebäude, an welches sie eben die letzte Hand legten, etwas erschüttert. Das Concil von Trient mit den Jesuiten zu vertheidigen, diese zwiefache Aufgabe wollte ein Freund der letzteren, der Portugiese Diego Payva de Andrada, lösen. In ihm sehen wir den Typus der romanischen Theologen jener Zeit scharf ausgeprägt. Hoch trabt er einher zum Kampfe, prunkend mit einem blühenden lateinischen Ausdruck, mit Gelehrsamkeit, mit todesmuthigem Eifer für den römischen Glauben im Sinne des subtilen Duns Scotus. Vor dem Angriff ein gewaltiger Lärm, eine Fluth von Schmähungen, eine ergreifende Klage, die selbst an die Bürger Braunschweigs sich wendet. Dann der Angriff, eine seltsam verschlungene Kette von Argumentationen, die auf ein ganz neues Resultat gespannt machen und doch nur mit ganz bekannten Irrthümern schliessen. Was er für sieghafte Dialektik hält, ist Sophi-

stik. Sonderbar, dass er die Jesuiten meint gerechtfertigt zu haben, indem er ihre Frechheit überbietet.

Die »zehn Bücher rechtgläubiger Erklärungen der streitigen Religionsfragen« des Andrada empfing Chemnitz zugleich mit den sämmtlichen Beschlüssen der Kirchenversammlung von Trient. In diesem Zusammentreffen sah er eine höhere Weisung, mit Übergehung der Jesuiten, seine Waffen gegen letztere zu richten. Was Andrada hier und da von den nicht veröffentlichten Verhandlungen des Concils mitgetheilt hatte, liess sich trefflich benutzen. Ein solches Unternehmen war ebenso nothwendig, wie schwierig. Auf die polemischen Schriften Luthers und Melanchthons hatten die Gegner mit vielen, zum Theil sehr umfangreichen Werken geantwortet: die Theologen von Löwen, Catharinus, die beiden Soto, der heftige Cochläus, Peresius, Hosius, Lindanus, Sonius, Viguerius u. A. Tüchtiges hatte Brenz in seiner Apologia der Würtembergischen Confession mit seinen Collegen wider Petrus de Soto geleistet. Die Satzungen des trientischen Concils waren stückweise, sowie sie in die Öffentlichkeit kamen, auch wohl in grössern Gruppen, wie von Calvin kurz und scharf in seinem »Antidotum« geschah, widerlegt worden, meistens hastig und daher ungenügend. Wenig bedeutete die alle Decrete umfassende Protestation der ultralutherischen Partei des Flacius, welcher seine Hauptkraft auf die berühmten Magdeburger Centurien verwenden musste. Die letzte grosse Recusationsschrift der evangelischen Fürsten Deutschlands genügte vollkommen ihrem politischen Zwecke, die Annahme der trientischen Decrete mit juristischen und theologischen Gründen als unstatthaft darzulegen. Da eine umfassende Gegenschrift von allen evangelischen Ständen nicht zu erwarten war, so glaubte Chemnitz, dass wenigstens von Einem der Schüler Luthers bewiesen werden müsse, dass die evangelische Wahrheit das kunstreich zusammengesetzte trientische Bollwerk keineswegs zu fürchten habe, gestützt auf Gottes Wort und das reinere Alterthum. Die Schwierigkeit der Aufgabe entging ihm nicht. Häufig war von den Trientern der eigentliche Streitpunkt verschoben, um die Evangelischen dem Leser von vornherein in ein schlechtes Licht zu stellen und leichter bestreiten zu können. Der Schriftbeweis musste gründlicher, als bisher, zur Widerlegung römischer Lehren, z. B. der Messe, des Cölibats, des Heiligencultus geführt werden. Den Vorwurf der Neuerung von uns auf die ihn erhebenden Geg-

ner zu wenden, bedurfte es einer ausführlichen Beleuchtung der altkatholischen Kirche, namentlich in den ersten Jahrhunderten, wobei es an Beispielen für den Satz nicht fehlen konnte, dass die Römischen die Worte der Alten, aber keineswegs ihren Sinn behalten haben. Mit neuen und zum Theil feinern Gründen suchten die römischen Polemiker zur Zeit des trientischen Concils nach Stützen für ihr System. Die Mischung christlicher Elemente mit heidnischen und jüdischen musste zu Tage treten, wenn die Irrthümer und Missbräuche der Römischen bis auf ihren vorchristlichen Ursprung verfolgt wurden. Da die Gegner stets die Unveränderlichkeit ihrer Kirchenlehre uns vorgehalten haben, so durfte der Kritiker nicht versäumen, die häufigen Widersprüche der bedeutendsten Lehrer mit einander und der römischen Theorie mit der Praxis kenntlich zu machen. Das Concil hatte die Coordination von Schrift und Tradition an die Spitze seiner Satzungen gestellt. Es musste also das rechte Verhältniss beider Erkenntnissquellen nachgewiesen, ausserdem die wesentliche Verschiedenheit der römischen Tradition von der altkatholischen dargethan werden. Der ganzen Behandlung des umfangreichen Stoffes durfte, sollte sie wissenschaftlich im vollen Sinne des Wortes sein, die innere Einheit und Festigkeit nicht fehlen, welche mit der klaren Einsicht in die Principien des Katholicismus und Protestantismus, so wie mit ihrer allseitigen Durchführung allein erreicht werden kann.

Zur Lösung dieser grossen Aufgabe war Chemnitz vor allen Anderen befähigt; denn er besass einen reichen Schatz theologischer Kenntnisse, dogmatischer und historischer, einen in Controversen früh geübten, schlagfertigen Scharfsinn und eine Ausdauer, welcher die volle Manneskraft einer festen Natur zu Gebote stand. Glänzend hat er die Aufgabe gelöst. Vernichtet hat er den römischen Plan, die evangelische Wahrheit durch eine trügerische Darstellung als einen Abfall von dem ächten katholischen Glauben verächtlich und als sittenverderblichen Wahn verhasst zu machen. Trefflich ist von ihm der wahre Bestand des römischen und evangelischen Bekenntnisses, sowie das Verhältniss des einen und des andern zum christlichen Alterthume festgestellt. Nicht leicht möchte ihm ein Irrthum im Verständniss der mit ausserordentlicher Umsicht zweideutig oder unbestimmt abgefassten kurzen Decrete nachgewiesen werden. Ganz besonders erhöht wird die siegende Kraft seines Wortes durch die edle Haltung, welche ihm der

maassvolle ruhige Ton verleiht. Nicht wie die trienter Dictatoren, welche schon am Anfange ihres Werkes triumphirten: Wir kamen, sahen, siegten — beginnt Chemnitz. Sein Motto lautet: Glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind 1 Joh. 4, 1. Er prüft, nicht einem von Parteileidenschaft bestochenen Richter gleich, nein, wie ein gewissenhafter Lehrer des göttlichen Worts. Nach dessen Norm untersucht er den Anspruch der Römischen, die Inhaber des ächten Christenthums zu sein. Wenn er nun an der Stelle desselben oft Judenthum und Heidenthum, sogar die Selbstvergötterung des Antichrists findet und dann seinen heiligen Zorn in einem Ausruf der Entrüstung voll schneidender Ironie äussert, verliert er doch nicht die würdevolle Ruhe, welche seinem Werke neben der gründlichen Art des Untersuchens eine Objectivität verleiht, wie sie polemischen Werken selten eigen ist.

»Die Prüfung der Kirchenversammlung zu Trient« (*Examen Concilii Tridentini*) wird die evangelische Christenheit stets unter ihre klassischen Schriften zählen. Sie hat darin den reinsten, edelsten und kräftigsten Ausdruck ihres protestantischen Bewusstseins gefunden. Sie besitzt daran seit drei Jahrhunderten die beste Rüstkammer für die Kämpfe mit Rom. Wenigstens wird in diesen derjenige, welcher die Waffen des Martin Chemnitz nicht unversucht gelassen hat, leichter, als Andere, Erhebliches zu leisten vermögen. Die Polemiker des 17. und 18. Jahrhunderts waren mit ihnen aufs innigste vertraut. Häufig wurden auf den Universitäten über das »Examen« Vorlesungen gehalten.*

Sobald das Werk, von dem der erste Theil 1565, der zweite 1566, der dritte und vierte 1573 erschienen, in die Öffentlichkeit getreten war, kamen zu dem Verfasser viele Dankadressen. Unter den römischen Theologen, auch unter gelehrten Laien, brachte es eine gewaltige Bewegung hervor, von welcher häufige Übertritte zur evangelischen Kirche nur eine geringe Kunde gaben. Bekannt ist von einem Kanonicus in Steiermark, Leopold von Reissing, der Ausspruch: Ich bekenne mit höchstem Trost meiner Seele, dass ich einzig und allein durch Lesung des göttlichen Worts und des unvergleichlichen, vom Papstthum niemals völlig beantworteten

*) Preuss, Lic. theol., *ed. Ex. Conc. Tr. Berolini* G. Schlawitz 1861. Appendix pag. 963.

examinis Concilii Tridentini des hocherleuchteten, hochberühmten *Doctoris Martini Chemnicii* bin bekehret worden.« Dankend grüsste ihn der Hofarzt des Erzherzogs Karl, Jeremias Schweiker von Niderbaur, und ein edler Krakauer, Andreas Tricesius. Letzterer mit dem Wunsche:

Chemnicii, Latii pestis saevissima papae,
Vive diu et magno exemplo felicibus ausis
Alcide Satanae exitiabile confice monstrum.
Sic tibi laus surget, quae nullo desinet aevo.

Unbefangene Gegner bewunderten den Mann, welcher Luthers Werk vollendet habe. Ein Cardinal bezeichnete ihn einem Gesandten des Herzogs Erich von Kalenberg als den vorzüglichsten Theologen in Deutschland und wünschte nichts mehr, als mit demselben sich unterreden zu können. Tüchtige und Untüchtige haben bis in das 18. Jahrhundert eine Widerlegung versucht. Keine hat ihren Zweck erreicht, auch die von Robert Bellarmin nicht, obschon er für seine Leistungen zur Würde eines Cardinals erhoben worden ist.

Drittes Kapitel.

Kirchenleitung innerhalb und ausserhalb Braunschweigs.

§ 6. Aufstellung von Kirchen- resp. Lehrordnungen.

Martin Chemnitz stand, wie wir gezeigt haben, in der vordersten Reihe derjenigen, welche an der Bildung einer festen Lehrform für ein moderates Lutherthum ihre Kraft versuchten. Da galt es, nicht nur ein tüchtiger Dogmatiker, sondern auch ein Organisator sein. Und er war der Mann, in welchem wissenschaftliche und practische Talente in seltenster Weise sich vereinigten. Die von dem römischen Joche befreite Subjectivität des lehrenden und des regierenden, sowie des regierten Standes hatte eine bedenkliche Stellung zu einander herbeigeführt. Lehramt, Gemeinde und Obrigkeit griffen hier und da in die ihnen nicht zustehenden Befugnisse ein. Gewöhnlich waren es die Theologen, welche den Streit der Gelehrten auf den Kanzeln fortsetzten, die Gemeinde mit ihrem Parteieifer verwirrend und die Obrigkeit zur Anwen-

dung von strengen Maassregeln nöthigend.* Schranken gegen solche Zügellosigkeit waren unerlässlich. Melanchthon betonte auf dem Theologenconvente in Naumburg (1554) die Nothwendigkeit, vor allen Dingen Einigkeit in rechter Lehre zu bewahren und dem Kaiser bei der erwarteten Verhandlung über den Religionsfrieden zu erklären, dass man von der Augsb. Confession, »dem einigen ewigen Consensus der göttlichen Schrift und der rechten katholischen Kirche« nicht im Geringsten abweichen, alles davon Abweichende aber in Predigten strafen wolle. Die Obrigkeit müsse überall Consistorien einrichten, für bessere Unterweisung der Geistlichen sorgen, die Execution, was »Schutz und Strafe« der letzteren betreffe, kräftiger handhaben und die Presse beaufsichtigen. Auf Melanchthons Rath machte Churfürst August den Anfang mit der Aufstellung eines Lehrkörpers (*Corpus doctrinae*), gebildet aus dem Augsb. Bekenntnisse und Melanchthons Dogmatik. Derselbe erhielt den Namen *Corpus Philippicum*, als er 1559 erweitert wurde durch die Apologie, die sächs. Conf., das Examen

* So stellte Chemnitz in Göttingen den über Redeweisen von dem freien Willen streitenden Predigern nach Ms. Bibl. Guelf. 64. 5. Extr. fol. vor: »das man nicht newe frembde vnd vngewonliche *phrases* obgleich die gelerten dauon vnter sich disputiren könen vor den gemeinen man auff die Cantzel bringe vnd verteidige Item do man vermeinet das etwas *incommodius* von einem geredet were das nicht bald daraus ein *certamen* gemacht in wechselschrifft vnd auff die Cantzel gebracht werde Sondern das die prediger vnter sich dauon mit solchen bescheid wie vorgemeldet sich vnterreden. —

Viel irrung ist daraus entstanden das auff der Cantzel falsche lehre zu straffen etwa *personalia* so dem gemeinen manne nicht bekanntt noch zu wissen nützlich mit eingemenget worden doher einer den andern auff der gassen anschreiet Synergist Flacianer u. s. w. — Grosse vrsach hatt solche absonderung gegeben, das vnter den personen des *Ministerii* keine *ordinarii congressus et conventus* gehalten werden Sondern ein jeder wil in seiner kirche bischoff vnd bapst sein etliche schlahen sich zusammen etliche trenen sich von einander wo einer an den andern mangel vnd feil hatt wirds bald wol *ad Senatum* deferirt oder auff die Cantzel gebracht oder gerett in wechselschriffte u. s. w. —

Die gantze handlung ist anfenglich vnd fürnemlich aus der Schulen hergeflossen . . . Die *Ministri Scholae* sollen nicht ire eigen regiment für sich one *inspection* des *Ministerii* haben oder schul halten ires gefallens . . Sie sollen sich nicht einmengen in hendel vnd sachen so das *Ministerium* belangen, sondern ires dinges warten. Sollen auch die personen des *Ministerii* wie billich ehren vnd in keinem wege dieselbigen bei iren *discipulis* oder vnter den bürgern verunglimpfen.« Darauf müsse der Rath mit allem Ernst halten.

der Ordinanden und die Antwort auf die Artikel der bairischen Inquisition. Da er Melanchthons Lehrart geltend machen sollte, so wichen die folgenden Lehrkörper entweder von ihm ab oder stimmten mit ihm mehr oder weniger überein. Die Pommern nahmen ihn mit Werken Luthers auf 1561. In demselben Jahr erklärten die Niedersachsen zu Lüneburg, der Augsb. Conf. treu zu bleiben »in dem Verstand, wie sie in *Apologia ejusdem*, nochmals in den Schmalkaldischen *Articulis*, vnd endtlich im Catechismo vnd andern schrifften Lutheri seligers, aus Gotteswort explicirt, vnd verklert worden ist.« Kurz und bündig verwarfen sie in der von Mörlin aufgesetzten Schrift die Osiandristen, Majoristen, Sacramentarier, Adiaphoristen und Synergisten. Diese lüneburgischen Artikel wurden mit den schmalkaldischen der Kirchenordnung in Braunschweig einverleibt und erhielten der Vorrede des Raths zufolge symbolische Autorität. Luthers Ansehn stand hier früher, als anderswo, das herzogliche Sachsen ausgenommen, in kirchenregimentlicher Entscheidung über die herrschenden Streitfragen fest und wurde von dem trefflich geleiteten Ministerium mit musterhafter Haltung vertheidigt.

Von Braunschweig berief der Herzog von Preussen Mörlin und Chemnitz zur Beruhigung seines Landes. Nach Mörlins Ausweisung, dem Viele folgten, hatte er Milde und Strenge umsonst versucht. Nun erlangten die Gemässigten Einfluss. Der Domprediger Matthias Vogel veranlasste den Herzog zur Herausgabe einer neuen Kirchenordnung mit einer philippistischen Lehrnorm 1558. Dieselbe nahm auch Funk, Osianders vielvermögender Schwiegersohn, an, missbrauchte jedoch sein beichtväterliches Ansehn bei dem Fürsten, indem er sich Einmischungen in das weltliche Regiment erlaubte. Der Hass des Adels und des Volks, welcher an dem König von Polen eine Stütze fand, brachte ihn auf die Anklagebank als Neuerer und Störer des öffentlichen Friedens, bald nachher auf das Schafot. 1566. Die Landstände verlangten zur Ausrottung des letzten Restes vom Osiandrismus die Berufung des Venediger in das Bisthum von Pomesanien, die des Mörlin in das von Samland. Es sollte des Letzteren beständiges Gebet »für das graue Haupt in Preussen« eine unerwartete Erhörung finden. Von seinem Unrechte überzeugt, eilte der Herzog, dasselbe nach allen Seiten wieder gut zu machen. Neben Mörlin wollte er auch seinen niemals vergessenen Chemnitz in der Nähe haben. Aber je grösser

die Achtung war, welche der Herzog vor beiden Männern hegte, um so weniger Geneigtheit hatte der Rath von Braunschweig, diese trefflichen Männer zu entlassen. »Was die Vocation des ehrwürdigen und hochgelehrten Dr. Joachim Morlins und M. Martin Chemnitzens anbetrifft, so müssen wir erstlich bekennen, dass wir von ihren Personen nie anders gehört, als dass sie bei der erkannten Wahrheit und der reinen Lehre des göttlichen Worts standhaft beharrt und den Widersachern und Schwärmern das Maul zu stopfen sich mit Predigen und Schreiben zum höchsten beflissen haben, auch hier an diesem Orte die Diener des göttlichen Worts und die ganze christliche Gemeine in solcher herrlichen Einigkeit erhalten und den Widersprechern also gewehrt, dass wir es der göttlichen Barmherzigkeit nimmer genugsam danken können Sollten wir dieselben von uns lassen und bei ihrem Abwesen von dem listigen Feinde, dem Satan, dermassen hintergangen werden, dass die Einigkeit der Lehre nicht erhalten würde, sondern etwa das Unkraut der Corruptelen oder andere Verführerei auch einschliche und Wurzeln setzte, so wüssten wir nicht, wie wir es gegen Gott und unsere Gemeine verantworten könnten.« Auf wiederholtes Bitten des Herzogs gestattete der Rath, dass der Superintendent mit seinem Coadjutor während der Frühlingsmonate in Preussen verweilten, wo das Volk »voll Hungers und Durstes« nach ihnen verlangte. Einen bejammernswerthen Anblick bot Staat und Kirche dar im Contrast zur Stadt Braunschweig. Mörlin schrieb an den Senior Lampe: »Braunschweig sei sein Herz, wo durch Gottes Gnade der Friede walte und nicht ein epicuräischer, sondern ein solcher, welcher in der Consonanz der reinen Lehre beruhe, und ein solcher Magistrat regiere, welcher in wahrer Frömmigkeit jeglicher Nachkommenschaft vorleuchten könne.« So traurig erschienen ihm die preussischen Zustände, dass er die Mängel der braunschweigischen ganz übersah. Chemnitz stimmte mit seinem Freunde und den fürstlichen Räthen darin überein, dass kein neues *Corpus doctrinae* aufgestellt, sondern statt des von Vogel eingerichteten das bis dahin gültige wieder in Ansehn gebracht werden müsste. In den Gebräuchen erlitt die alte Ordnung keine Veränderung. Über den Exorcismus wurde Einiges in dem doctrinellen Theile nachgeholt. Der Letztere erhielt einen Zuwachs durch eine Widerlegung der unter dem »Scheindeckel der Augsb. Conf.« eingeschlichenen Corruptelen, bestehend aus neun Artikeln

mit einem zehnten, welcher den Bischöfen, Prälaten und Professoren der Universität aufs schärfste einband, über die Befolgung der Lehrnorm zu wachen. Die Verdächtigen sollten vorgefordert, vermahnt, im äussersten Falle abgesetzt oder dem Fürsten namhaft gemacht werden, welcher gegen die Widerspenstigen die gebührende Execution in die Hand nehmen wollte. Der eigentliche Verfasser dieses Doctrinale war Chemnitz, wie er selbst wiederholt bemerkt hat. Die *Repetitio Corporis Doctrinae Ecclesiasticae* (*C. D. Prutenicum* genannt) mit dem Motto: »Ich hasse die Fladdergeister und allen falschen weg, Lügen bin ich gram und liebe dein Gesetze« (Psalm 119.) wurde von dem Herzoge mit einer Vorrede, welche von dem *Corpus doctrinae* und dem Fundamente der wahren Eintracht handelte, eröffnet, woran sich das Doctrinale schloss, nebst Bedenken der Prediger mit den darauf gegebenen Antworten. Den Lehrkörper selbst bildete die Augsb. Conf. mit ihrer Apologie und den Schmalk. Artikeln. Sämmtliche Geistliche gaben dem Werke ihren Beifall und ihre Unterschrift auf einer mehrtägigen Synode in Königsberg. Etliche Widerstrebende beruhigte Chemnitz durch überzeugendes Zureden und die Liebenswürdigkeit seines Benehmens. Am 9. Juni 1567 trat die Lehrordnung ins Leben, erhielt aber ihren Abschluss erst im folgenden Jahre in dem Gesetze, welches die Bischofswahl den Ständen sicherte und zugleich nähere Bestimmungen gab über die Visitation und die Abhaltung von Synoden zur Bewahrung einhelliger Lehre, Kirchenordnung und Disciplin.

Mörlin und Chemnitz mussten ihrem, dem Rath in Braunschweig gegebenen, Versprechen gemäss Preussen wieder verlassen, obwohl die Landstände sie zurückzuhalten suchten. Einige Wochen später traf eine stattliche Gesandtschaft in Braunschweig ein, bestehend aus dem Obermarschall von Borcken, dem D. Hieronymus Rod und Ditrich Mundtfort Scheppenmeister. »Sie ziehen nicht hinweg, wir ziehen denn mit, *sic habent in mandatis*,« schrieb Mörlin seinem Freunde Marshusen in Hildesheim. Vierzehn Tage dauerten die Verhandlungen. Die ganze Bürgerschaft nahm daran einen lebhaften Antheil. Endlich willigte der Rath in die Entlassung des Superintendenten, wenn der Coadjutor bleiben und sein Nachfolger werden würde. Anfangs konnte Chemnitz den Gedanken an eine Trennung von seinem »allerliebsten Freunde, den er auf Erden hatte,« nicht ertragen. In Preussen, dem Stammsitze

seines Geschlechtes, hätte er am liebsten die ihm von Gott verliehenen Gaben angewandt, zumal es da genug Arbeit gab »wider Jesuiten, Romanisten und anderne Schwärmer.« Er versicherte den Ständen in seinem Absagebriefe, dass »sein ganzes Herz gut preussisch sei und ob Gott wolle, bleiben solle.« Königsberg stand als der Ort, wo die Sonne des Glückes zum ersten Male ihm aufgegangen war, mit zauberhaftem Glanze vor seinem Geiste und schien jetzt eine noch schönere Zukunft zu verheissen. Damals besass er nur das Vertrauen des Fürsten und der Edelsten in seiner Umgebung, jetzt noch die Liebe eines Volkes. Auch Braunschweig war ihm theuer geworden, aber Königsberg konnte es ihm nicht ersetzen, weil es keinen zweiten Mörlin für ihn besass und mit dem Amte eines Superintendenten eine schwere Last auflegte. Er suchte nach Entschuldigungen, um es abzulehnen. Der Rath widerlegte sie leicht und überzeugte ihn von der Unabweisbarkeit der Berufung, hinweisend auf die Einstimmigkeit der drei Stände und sämmtlicher Bürger. Dem Herzen gebot Chemnitz Schweigen und folgte der Stimme seines Gewissens. »Wie ich nun nicht habe fürüber gekont, sondern habe müssen erkennen und *concedi*ren, dass es sey *legitima vocatio et ordinaria declaratio divinae voluntatis*, habe ich nicht gewust, über die dritte Bitte im Vater Unser herüber zu springen. Auch habe ich nicht sollen unserm Herrn GOtte mit meinen *vocationibus* allzuklug vor seyn.« Während Mörlin »voll bitteren Schmerzes« zur Abreise sich anschickte, hatte Chemnitz einige Wünsche in Betreff der Führung der Superintendenz dem Ministerio, dem Rathe, den Kastenherren und Diaconen vorzutragen; denn »es wollte, wie er bemerkt, die Nothdurfft erfordern, dass wir uns von allen Parten also gegeneinander erkläreten, als die wir gerne sehen und wolten, dass diess nach Gottes Wort, Befehl und Willen, möchte angefangen, vollzogen und geführet werden; dann also könten wir mit Warheit sagen, dass es in GOttes Nahmen wäre angefangen, hätten uns desto freudiger zu getrösten, dass der treue fromme GOTT mit seinem Geist und Segen in allen Gnaden dabey würde seyn.« Ohne Bedenklichkeit ging man auf die Artikel ein, da ihr Inhalt, von welchem nachher die Rede sein wird, genau an die Kirchenordnung sich anschloss, ein aufrichtiges Verlangen nach dem wahren Wohle der Stadt bekundete und einem Chemnitz unbedenklich zugestanden werden konnte. Am 24. September fand die Annahme der Artikel und die

Bestallung, am 15. October 1567 die Introduction Statt. Chemnitz trat zur rechten Zeit in die Stelle Mörlins, welcher wegen schwerer Leiden, die seine Kräfte rasch verzehrten, nicht Viel mehr zu leisten im Stande war, während sein Nachfolger im reifen Mannesalter stand. Gleichwohl war Chemnitz so bescheiden, dass er dem Herzog in Preussen versicherte: »Ich bekenne gerne, dass E. F. G. Kirchen und Schulen an des Herrn Doctor Morlin Person viel, viel mehr gelegen ist, so dass meine Person wohl kann entbehrt werden.« Mörlin hinwiederum erinnerte den Rath Braunschweigs: »E. E. W. lassen Ihnen ja den kleinen, aber grossen Mann, meinen liebsten Freund und Gevatter, *Doctor Chemnitium*, treulich befohlen sein und zweifle nicht, sie haben an ihm und dem ganzen *Colloquio* den höchsten Schatz, so Euch Gott geben kann.«

War auch diese Mahnung nicht eben überflüssig, wie sich bald zeigte, so kam doch die Stadt dem neuen Oberhirten mit Vertrauen und Anerkennung seines Werthes entgegen. Die Vertreter des Calandsstifts St. Matthaei im Hagen lohnten seine Bemühungen um dasselbe damit, dass sie den Decanat, * welchen er wegen seines Überganges in die Altstadt hätte abgeben müssen, ihm von Neuem anvertrauten. Im folgenden Jahre störte ein Zwiespalt über die Kirchenzucht nur auf kurze Zeit das gute Einvernehmen. Einige Wochen später ging Chemnitz nach Rostock, weil der Rath ihn, wie seine Vorgänger, mit der Würde eines Doctors der Theologie bekleidet zu sehen wünschte. Alle Kosten der Reise und Promotion hatte die Stadt übernommen. Aus eigenem Triebe würde er wohl niemals diese Auszeichnung gesucht haben. Indessen bestimmte ihn auch ein persönliches Interesse, dem Verlangen des Rathes nachzugeben. Durch äussern Drang in die Laufbahn eines Schriftstellers getrieben, mochte er gern die Zweifel los sein, welche ihn bisweilen wegen seiner Berechtigung zu einer solchen Gesinnungsäusserung beschlichen. Luther hatte mit einer ähnlichen Bedenklichkeit gekämpft, wie aus der Versicherung hervorgeht, dass er, ordnungsmässig zum Doctor der heil. Schrift ernannt, mit grösserem Eifer dieselbe studirt und vertheidigt habe. Chemnitz hielt in Rostock eine Disputation »von den Wohlthaten des Sohnes Gottes unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi« zur

* Als Decane dieses Stiftes wohnten die Coadjutoren bis 1671 auf dem Tempelhofe, an welchem dasselbe haftete.

Verwunderung aller Zuhörer. Zu der Zeit war Simon Pauli Decan und David Chyträus Senior der theologischen Facultät. Sie konnten, ohne der Wahrheit im Geringsten Etwas zu vergeben, ein ausserordentliches Lob über den Promovirten aussprechen und erklären: »Der ganzen Kirche Gottes, insbesondere der berühmten Stadt Braunschweig wünschen wir zu diesem trefflichen, treuen Lehrer und zu diesem überaus wachsamen Bischofe Glück; bitten Gott auch mit heissem Gebete, dass er ihn möge leiten und erhalten und die berühmte Stadt Braunschweig, den Sitz und Tempel des wahren Gottes und der Kirche Jesu Christi, sowie der Übung in Lehre und Sitten, aller Künste blühende und ruhige Pflegestätte, bewahren, schützen und regieren; denn wenn nicht der Herr über die Stadt wachet, hüten sie die Wächter umsonst.«

Reformation des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel.

Kurz vor Chemnitz' Abreise nach Rostock war im Herzogthume Braunschweig-Wolfenbüttel ein Ereigniss eingetreten, welches eine bedeutende Erweiterung seines Wirkungskreises herbeiführen sollte. Der alte Herzog Heinrich, mit dem Beinamen der Jüngere, hatte am 11. Juni 1568 seinen stürmischen Lebenslauf beschlossen, zufrieden, wie ihn Gott gefügt, und nach der Gnade verlangend, die ihm das Evangelium anbot. An Julius, dem einzigen Erben des Thrones, erhielt das zerrüttete Herzogthum einen väterlichen Fürsten, der einem Lichte sich vergleichen durfte, welches Andern nützend sich verzehrt. Er hat die dem Lande geschlagenen Wunden durch eine musterhafte Staatshaushaltung geheilt, zugleich mit einer seltenen Freigebigkeit für wissenschaftliche und religiöse Bildung Sorge getragen. Ein entschiedener Freund des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, welches allein ihn unter dem Drucke seines katholischen Vaters aufrecht erhalten hatte, beschloss er nun ungesäumt eine durchgreifende Reformation der Kirche und Schule nach der heil. Schrift und Augsb. Confession. Der »uralte apostolische und christliche Glaube« sollte das sichere Besitzthum seines Volkes werden. Zur Ausführung dieses Planes rief er unsern Chemnitz, mit welchem er schon seit mehren Jahren einen Briefwechsel unterhalten hatte, nach Wolfenbüttel. »Wir bedürfen gelehrter Theologen,« schrieb Julius an ihn den 28. Juli 1568, »dafür wir Euch als einen fürnehmen auch halten und in den Sachen ein sonderbar Vertrauen

zu Euch stellen.« Der Einladung leistete Chemnitz mit Freuden Folge (den 28. August), bat aber im Bewusstsein von der Schwierigkeit des Werkes seinen Landesherrn um einen Mitarbeiter. Ein solcher wurde ihm in der Person des »hochberühmten« Würtembergers Dr. Jakob Andreä versprochen. Sonst liess sich der Herzog keinen Theologen mehr kommen; denn er meinte: »der heilige Geist könne gleichsowohl bei Zweien, als bei Vielen seyn.« Vor allen Dingen stellte Chemnitz als nothwendig dar, dass eine feste Grundlage für die Lehre gelegt würde, wozu ihm eine Erklärung der Bekenntnissschriften nach Art des Doctrinale des Preussischen *Corpus doctrinae* in Thesis und Antithesis passend schien. Diese Declaration oder »kurzen Bericht«, von welcher wir später Genaueres angeben werden, setzte er allein im Auftrage des Herzogs auf, legte sie, wenige Tage nach der Ankunft des Andreä, am 16. September in Wolfenbüttel demselben vor und hatte die Freude, dass sie »darinnen sich mit einander durchaus in allen Artikeln ganz wohl verglichen« (Worte Andreäs nach Pressel* S. 49). Nachdem ebenfalls über die Kirchenordnung und die Ceremonien das Nöthige vorläufig festgestellt war, schritten Beide zur Visitation der Kirchen, Klöster und Schulen, begleitet von dem ehemaligen Hofprediger Petrus Ulnerus, Abt zu Bergen, und von folgenden Rechtsgelehrten: dem Kanzler Joachim Mynsinger von Frondeck, Conrad von Schwicheld, Franciscus von Kramm, Heinrich von Rheden und Barthold von Reiche. Seinen ersten Hofprediger, Vitus Neuber, hätte der Herzog der Commission zugeordnet, wenn er nicht über den Artikel vom heil. Abendmahle sich verdächtig geäussert hätte. So erhielt er jetzt die Entlassung. »Es brennet durch Gottes Gnad in Herzog Julius Herzen ein solch christlicher ernstlicher Eifer gegen Anstellung der reinen Lehr,« berichtete Andreä seinem Fürsten, »dass Ihr F. G. mehrmals gesagt, da wir derselben, so viel die Kirchen belangt, die Zügel recht in die Hand geben, wollen S. F. G. Ihr die Sachen mit solchem Ernst und Eifer angelegen seyn lassen, dass männiglich im Werk spüren und befinden soll, dass S. F. G. anderst nichts dann die Ehr des Allmächtigen und deren Unterthanen ewiges Heil gesucht und derselben zum höchsten angelegen seyn lassen.«

* Martin Chemnitz. Nach gleichzeitigen Quellen von Theodor Pressel, Archidiaconus in Tübingen. Elberfeld bei Friderichs 1862.

Mit strengen Instructionen versehen, unterzog sich jene Commission der Aufgabe, eine Visitation des Landes anzustellen. Sie wunderte sich über die im Kirchenwesen herrschende Unordnung nicht. Das mit den Waffen 1542 eingeführte evangelische Bekenntniss konnte fast nur aufregen, da Herzog Heinrich schon 1547 zurückkehrte und anfangs gelinde, dann (seit 1556) etwas gewaltsam den alten Zustand herzustellen suchte. In den letzten Jahren seiner Regierung liess er trotz einiger fanatischer Theologen die das Evangelium heimlich verkündigenden Prediger nicht mehr verfolgen und in der Hofcapelle bisweilen Luthers Lieder singen. Er hatte von dem Papste die Erlaubniss zum Genuss des vollen Abendmahls für alle Unterthanen erwirkt 1567.* Die Visitatoren fanden an einigen Orten das Volk in einer argen religiösen Unwissenheit. Jemand sagte, Christus sei vor der Sündfluth geboren. Kinder waren ungetauft gestorben und Alte jämmerlich versäumt worden. An solcher schlechten Verwaltung des geistlichen Amtes waren oft grosse Herren Schuld, welche die ihnen als Lehen übergebenen zahlreichen Pfarren Vicaren, deren Bildung sehr gering war, anvertrauten oder öde stehen liessen. Wenige von diesen hatten eine Prüfung bestanden und die Ordination erhalten. Jeder Geistliche und Lehrer, welcher die Augsburgische Confession nicht unterschreiben wollte oder für untauglich befunden wurde, musste nun sein Amt aufgeben. So stellte sich bald ein grosser Mangel an Dienern der Kirche und Schule heraus. Die Stadt Braunschweig konnte ihm nur in geringem Maasse abhelfen. Andreäs Aufruf an die Würtemberger wurde anfangs nur von einem Prediger und etlichen ordinirten Studenten beachtet. Die Übrigen hatten »gar keine Beliebung, aus ihrem Weinlande in ein Bierland« zu wandern. Die Äbte und Pröbste der Klöster fügten sich meist der neuen Ordnung, für sich wohl seufzend über den Verlust ihrer Unabhängigkeit und die Verminderung ihres Einkommens zum Besten neuer Schulen. Schon 1570 erhoben sie vor dem Consistorium Beschwerden ohne Erfolg. Widerstand wagten nur die Nonnen zu Marienberg bei Helmstädt, das kaiserliche freiweltliche unmittelbare Reichsstift Gandersheim und das von ihm abhängige Kloster Clus. Jenes musste aber das Schiff seiner Kirche dem evan-

* Lentz: Geschichte der Einführung des evangel. Bekenntnisses im Herzogth. Braunschweig. 1830. Hille: Helmstädts Reformation in dessen Gedenkbuch ihrer Säcularfeier.

gelischen Gottesdienste einräumen, mit dem Landesherrn 1570 und 1571 sich vertragen und das Consistorium anerkennen. Über das bedeutende, an manchen Orten schlecht verwaltete Vermögen der Stifter, Klöster und Kirchen nahm die Commission ein genaues Verzeichniss auf, welches für den haushälterischen und gewissenhaften Fürsten ein ganz besonderes Interesse hatte. Nach Beendigung der Visitation liess der letztere die sämmtlichen Geistlichen nach einander in Wolfenbüttel durch Chemnitz und Andreä prüfen, um über ihre Tauglichkeit zu geistlichen Ämtern im Allgemeinen Gewissheit zu erhalten. Die Prüfung wurde bei Vielen zur Unterweisung. Desshalb beschloss Chemnitz, die »fürnemsten Hauptstück der Christlichen Lehre« für die Pastoren so fasslich als möglich aufzusetzen. (Näheres über dieses Handbüchlein wird später eine passende Stelle finden.) Jetzt konnte er aber an die Ausführung des Planes nicht Viel denken, da die Kirchenordnung noch vor dem Schlusse des Jahres 1568 vollendet werden sollte.

Den allgemeinen Charakter derselben bezeichnete der Herzog Julius mit folgender Stelle der Vorrede (v. 1569): Er habe den berufenen Theologen auferlegt und befohlen, »auff eine solche Kirchen Ordnung bedacht zu sein, so zuforderst dem Wort Gottes, und der Christlichen Augspurgischen Confession durchauss in allen Artikeln gemess: In den Ceremonien aber, den benachbawrten Kirchen dieser Landen am aller enlichsten, damit vngleichheit der Ceremonien bey den vnuerstendigen, vnnd in Gottes Wort noch nicht wol erbawten Christen keine ergernuss, vnd andere anstoss geberen möchte. Darnach sich alle vnsere Pfarrherr vnnd Kirchendiener, in der Lehr vnd gebrauch der Hochwirdigen Sacramenten, Ehe vertrawungen, Leichpredigten, vnd bestettigung der abgestorbenen zu der Erden, vnd dergleichen, gleichförmig durchauss, auch sonst inn allweg unergerlich jrem Heiligen beruff, vnd hohem Ampt gemess verhalten sollen.« Das Werk sollte demnach zwei Haupttheile umfassen: das *Corpus Doctrinae* und die *Agenda*, welcher letzteren Bestimmungen über die Besetzung der Pfarren und Kirchenämter, über ein Consistorium, Ehesachen, Schulen, Klöster, Kasten und Spitäler sich anschliessen mussten. Die Voranstellung der Lehrform hatte den Sinn, dass sie den Grund und Boden für die Kirchenordnung bildete. Darauf weiset der Anfang des Abschnittes, welcher die Überschrift führt: »Was das *Corpus Doctrinae* das ist, die Form, vnd das fürbilde der reinen lehre, in

den Kirchen dieses Fürstenthumbs hinfuro sein soll« — mit den Worten hin: »Wo eine rechtschaffene bestendige Kirchenordnung soll gestellet, vnd auffgerichtet werden, muss das fürnemste, ja der grundt vnd boden sein, das die lehre rein vnd eindrechtig sey. Denn wo man an den Ceremonien anfangen, vnnd allein darauff sehen will, so ists gleich, als wenn man ein gebew, das kein gutt fundament hat, noch sonst wol verwaret, vnd fest zusammengefasset ist, ausswendig zum schein, schön wolt anstreichen. Derhalben muss für allen Dingen, deutlich, klar, vnd *in specie* aussdrucklich gesetzt verden was das *Corpus* oder die *Forma doctrinae* sein solle, Darnach die gantze Reformation sich richten muss, auff das, beyde, Prediger vnd zuhörer, etwas bestendiges vnd gewisses haben mügen, welchs da sey die reine heilsame lehr, welcher gemess vnnd gleichförmig in den Kirchen dises Fürstenthumbs hinfuro soll geprediget und gelehret werden, vnd was für *Opiniones*, als der gesunden lehre zuwieder vnd vngemess, sollen aussgesetzt, vnd verworffen werden, auff das wir vns nicht von allerley wind der lehre wegen vnd wiegen lassen, wie Paulus warnet, Ephes. 4.« Als die in Zukunft allein gültige Form und Norm der reinen Lehre wird darauf namhaft gemacht die kanonische Schrift, das Apostolische, Nicenische, Athanasianische Symbolum, die Augsb. Confession und zwar in dem Verstande, wie sie in der Apologia, in den Schmalkaldischen Artikeln, im Catechismus und andern Schriften Luthers aus Gottes Wort erkläret worden ist. In Gemässheit mit diesem Lehrkörper soll der Unterricht in Kirchen und Schulen ertheilt werden bis auf die *forma sanorum verborum*, thetisch und antithetisch. Anleitung dazu bietet der von Chemnitz verfasste: Kurze, einfältige und nothwendige Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre. Er zeigt den Geistlichen, wie sie gründlich und doch mit Schonung der schwachen Gewissen die papistische Religion widerlegen; hält Corruptelen unter dem Namen der Augsb. Conf. fern, indem die falsche Lehre scharf von der reinen unterschieden wird; verhütet unnützes Gezänk und Händel der geistlichen Behörde mit den Predigern, welche auf diese an das *Corpus doctrinae* gefügte Declaration verpflichtet werden sollten. Den ersten der vierzehn Artikel: »von Gott« behandelt Chemnitz so, dass er zuerst spricht über die zureichende Erkenntniss Gottes, wobei der höhere und niedere Standpunkt der Gläubigen unterschieden wird; dann über

die practische Anwendung der Lehre von Gott dem dreieinigen; endlich über die Missbräuche, welche zu vermeiden sind: spinose Disputationen, alte und neue Ketzereien, der antichristliche papistische und jeder andere mögliche Götzendienst. »Es sollen die leute zugleich gewarnet werden, das sie nicht neuwe Abgötter machen, denn alles, darauff der mensch sein vertrawen setzet, das er mehr fürchtet und liebet, denn Gott, das ist sein Abgott, vnd ist eine grewliche Sünd wieder das erste Gebott.« Die Widerlegung der papistischen Irrthümer von der Busse (Art. 2) soll nicht zur Geringschätzung der letzteren führen; vielmehr müssen die Prediger nicht bloss im Allgemeinen deren Nothwendigkeit betonen, sondern auch die Hörer zur Selbstprüfung anleiten, ob die drei Theile der wahren Busse: Zerknirschung, Glaube und neuer Gehorsam in ihnen sich finden. Der Unterschied des Gesetzes und Evangeliums wird am bessten in der Praxis erkannt (Art. 3). Bei der Anwendung der Lehre von der Sünde (Art. 4) muss als Grund feststehen, dass die Verschiedenheit der Todsünden von den verzeihlichen auf der Verschiedenheit des Standpunktes der Sündigenden beruht. Über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott (Art. 5) denken sowohl diejenigen falsch, welche das Verdienst der Werke in ihr herausstreichen, als auch die, welche um der Rechtfertigung willen die guten Werke verwerfen. In der Definition der letzteren (Art. 6) wird einerseits die Beobachtung von Satzungen und selbsterwählten Culten gestraft, andrerseits darauf hingewiesen, dass die Übung des Versöhnten in den gemeinen Werken der zehn Gebote, ja in täglicher Arbeit seines Berufs ein rechter, wahrer Gottesdienst sei. Von dem freien Willen (Art. 7) finden wir hier fast ganz dasselbe erörtert, was später die Concordienformel gegeben hat. Bemerkenswerth ist bei der Definition der Sacramente (Art. 8) der Zusatz, dass Gott sie Jedem versiegeln wolle, der sie in rechtem Glauben nütze und brauche. An Melanchthon erinnert auch die Geneigtheit, die Absolution für ein Sacrament (im weitern Sinne) gelten zu lassen. Wenn der Geistliche die Handlung derselben (Art. 9) verrichtet, so ist er nur ein »Mittel Gottes« oder »Diener« Christi, aber auch nicht weniger. Die Lehre von der heil. Taufe (Art. 10) ist dem Volke »fein einfältig vnd trewlich« vorzutragen, namentlich was die Weihe und Heiligung derselben sei. »Ohne das Wort ist das Wasser schlecht Wasser vnd keine Tauffe, wenn gleich alles Saltz vnd Schmaltz, alles

Wachs, mit allen Creutzen zusammengeschmoltzen würde.« Am Schlusse des Artikels von der Kindertaufe werden die Prediger ermahnt, fleissig »diss stücke zu treiben, wie sich die Wirkung vnd Trost der heil. Taufe durch das gantze Leben des Menschen strecke vnd beweise, *quod ad reconciliationem et renovationem.*« Die Messe (Art. 11) »den Grewel aller Grewel,« sollen sie mit allem Ernste strafen, aber nicht die dabei angewandten geistlichen Übungen, wie die Gesänge aus Psalmen, die *Introitus*, *Tractus*, *Sequentiae* und die unter die Adiaphora zu zählenden Gegenstände, wie Alben, Caseln, Lichter und dergleichen. Verwerflich ist das, was der Priester im Kanon oder der Winkelmesse mit dem Leibe und Blute Christi vornimmt in »viel seltzamen wunderlichen Schirmschlägen«, um damit die Darbringung Christi als eines Opfers vor Gott zu vollziehen. Der 12. Artikel handelt von der Einsetzung des heil. Abendmahls, gegen welche der Kelchraub und das Messopfer verstossen, und von der Nothwendigkeit seines öfteren Gebrauches, welche der Wahn der Sacramentirer, dass Christus nach seiner Menschheit nicht gegenwärtig sei, aufhebt. Fasten sind ebensowenig, wie Gebete (Art. 13), wenn sie nicht papistischer, sondern evangelischer Weise geübt werden, zu unterlassen. »Die Leute sollen nicht denken: Gut Evangelisch seyn, heisse nur, Fressen, sauffen, immer voll seyn, sondern lernen, was für Fasten die Schrifft fordere vnd rhüme.« Zuletzt ist die Rede von dem Weihen des Salzes, Wassers, Feuers, Kräuter und anderer Creaturen (Art. 14). Davon halten Etliche Viel, Etliche gebrauchen die Creaturen ohne alle Gedanken, Gebet und Danksagung. Das rechte Segnen und Gebrauchen zeigt Paulus an 1 Tim. IV, 4. 5. Seinem Sinne ist durchaus gemäss, »Alt und Jung zu vermahnen und zu gewöhnen, wenn sie zum Tisch und davon gehen, dass sie das *Benedicite* und *Gratias* mit Andacht sprechen. Und dessgleichen auch thun, wenn sie anderer Gaben Gottes brauchen wollen.« Den Schluss bildet eine Hinweisung der Prediger auf das *Corpus doctrinae* für die übrigen Artikel und die Ermahnung, bei der nicht zu versäumenden Strafpredigt wider alles demselben Widersprechende der christlichen Bescheidenheit zur Erbauung der Gemeine sich zu befleissigen, wie ihnen dazu in dem Obigen Anleitung gegeben war. Dieser »kurze Bericht« bildete mit den Anfangs nur namhaft gemachten Bekenntnissen das *Corpus doctrinae Julium* bis zum Jahre 1576, in welchem es eine bedeutende

Erweiterung erfuhr. Nach dem Beispiele und Beschlusse des Herzogs, welcher ihm den Namen gab, wurden alle Kirchen- und Schuldiener auf dasselbe verpflichtet. Im Auftrage des Consistoriums, dessen Glied er war, schrieb Chemnitz zu dem Berichte einen Commentar, das Enchiridion, und widmete es am 19. September 1569 den Prälaten und der übrigen Geistlichkeit des Fürstenthums. Es sollte nicht nur ein Examinatorium für die Ordinanden sein, für welche Melanchthon schon das *Examen Ordinandorum* verfasst hatte. Sein Gebrauch sollte auch bei den Prüfungen eintreten, die von den Superintendenten zwei Male jährlich gehalten wurden, und zwar so, »das es zugleich ein vnterricht vnd vnterweisung sey, vom grunde vnnd rechtem verstande der reinen Lehre, wie einfältige Pastores jre *Studia* anstellen, für falscher Lehre sich hüten, vnd wie sie jren Zuhörern die lere fein einfältig fürtragen mögen.« Vorrede des Enchiridions Seite 6. In deutscher Sprache schrieb es Chemnitz, »nicht der meinung das die Pastores eitel deutsche Bacularii sollen sein, vnd diss Büchlein für ein *Dormi secure* halten, denn die Examina werden vnnd sollen auch fürnemblich in Lateinischer Sprache gehalten werden.« (Ebendas.) Er gab der deutschen den Vorzug, um das Verständniss der Kirchenlehre und die Bekanntschaft mit der Bibel, welche gewöhnlich über den lateinischen Begriffsbestimmungen vernachlässigt wurde, zu fördern. Auch nahm er auf die Erfahrung Rücksicht, dass die Übersetzung der Schulsprache in einen solchen Vortrag, welchen der gemeine Mann gründlich verstehen, fassen und einnehmen kann, ihre grossen Schwierigkeiten habe. Ausserdem wollte er die reine Lehre nicht als einen privilegirten Besitz des geistlichen Standes behandelt wissen, sondern die Nicht-Geistlichen zu einem selbständigen Urtheile über den christlichen oder schriftgemässen Charakter der Predigt heranbilden. »So ists auch darumb deutsch gestellet, dass die Leyen lesen, vnnd wissenschafft haben möchten, was in Examinibus gehandelt wird, vnnd was in den fürnembsten Hauptstücken das fürbilde sey der heilsamen Lere, dabey auch die Zuhörer erkennen können, ob jhre Pastores der rechten Stimme des einigen Ertzhirten Christi folgen, oder ob sie eine frembde stimme führen, Jo. X.« (Seite 7. 8.) Der Charakter des »Handbüchleins der fürnehmsten Hauptstück der Christlichen Lehre« ist im Ganzen derselbe, welchen die Katechismen der lateinischen Schulen jener Zeit an sich trugen, von

denen mit Recht gesagt wird: »Sie reichen in Fragen und Antworten ein *corpus doctrinae christianae* in streng doctrineller Weise dar« (Ernesti: Zur Orientirung über die Catechismus-Literatur Seite 9). Nur verleiht die Rücksicht auf die Bedürfnisse des geistlichen Amts dem Werke nach Stoff und Form eine bestimmte Haltung, da der Zweck ist, dem Diener des Evangeliums die Kirchenlehre, wie sie auf die heil. Schrift sich gründet, in ihren Hauptartikeln so zum Eigenthume zu machen, dass er sie sicher in Thesis und Antithesis handhaben könne. Daher sind hier und da Ermahnungen zum fleissigen Studium der Bibel und Hinweisungen auf ältere und neuere kirchliche Schriften, z. B. Luthers Catechismus, Melanchthons *Loci* und *Examen Ordinandorum* eingefügt. Die Bibelsprüche sind in grosser Menge, jedoch nicht ohne Auswahl, angezogen.

Als die Hauptstücke, von welchen man vorzüglich mit den Ordinanden oder Pastoren im Examen handeln solle, werden aufgezählt: 1. der Beruf (*vocatio*); 2. die Lehre des Worts und der Sacramente; 3. die Christlichen Ceremonien in der Kirche; 4. gottseliges Leben und Wandel der Kirchendiener. Das erste Stück bildet mit dem Artikel von Gottes Worte die Einleitung zu dem zweiten, welches den übrigen Theil des Buches ausfüllt und den Titel führt: Von den Hauptstücken, darinnen das gantze Predigampt, vnd die gantze Christliche Lehre stehet. Auf den Titel folgen die einzelnen Artikel des »Berichts.« Hinzugefügt sind die polemischen: Von Anrufung der Heiligen; Von der Priester Ehe; Vom Fegefeuer und von der Christlichen Kirchen.

Über die Ceremonien sollen die Pastoren Bericht aus der Kirchenordnung geben, namentlich auch, ob und wie sie dieselben halten. Eine Erinnerung, dass die Pastoren zu treuem Fleisse in ihrem Amte und zum christlichen unergerlichen Wandel mit allem Ernst vermahnet werden mögen, beschliesst das Buch.

Die doctrinelle Art wird durch folgende Beispiele anschaulich werden. Von der Sünde. Was ist vnnd heist Sünde für GOtt? Alles was wider GOttes Gesetz oder die Zehen Gebot ist, Nicht allein was im Werk vnnd mit der That eusserlich vnd innerlich darwieder geschicht, Sondern auch was in unser Natur dem Gesetze vngemess vnnd zuwieder ist. 1 Johan 3. Romanor. 3. et 7. — So wird das nicht Sünde sein, was wieder der Obrigkeit Gebot geschicht? — So wirds auch Sünde sein, was wieder der

Bischöffe vnd Prelaten Satzungen geschicht, denn die gehören ins dritte Gebot? — Wie kömpts, dass alleine Sünde ist, was wieder Gottes Gebot ist? — Was ist GOttes Sententz vnnd Vrtheil vber die Sünde, wo in diesem Leben der Sünder mit Gott nicht ausgesönet wird? — Wie mancherley ist die Sünde? Erstlich Zweyerley: Erbsünde und wirkliche Sünde. — Warumb spricht man nicht Viererley, das etliche der Sünden tödtlich, etliche vergeblich weren? — Was ist die Erbsünde? *Recitetur usitata Definitio et ad ejus explicationem subjungantur aliae Quaestiones.* Wo ist die Erbsünde herkommen? — Ist sie denn also von Adam herkommen, das derselbe nur durch seinen Vngehorsam ein böse exempel geben hat, Oder das wir allein die straffe des fals Adae tragen müssen, vnd doch in unser natur rein vnd vnschüldig sein? — Ist denn die Natur also Blindt, zerrüttet vnnd verderbet, anfenglich von GOtt geschaffen? — u. s. w.

Vermehrt gab Chemnitz diesen Predigerkatechismus 1574 heraus in lateinischer Übersetzung, welche schon 1571 sein College und Freund Zanger veranstaltet hatte, mit der Angabe, dass er dem Ministerio in Braunschweig als Bekenntniss gelte. Die noch nach seinem Tode erscheinenden Ausgaben von Selnecker, Lyser und Andern bewiesen, dass auch andere Kirchen die Brauchbarkeit des Werkes erkannten. Jedenfalls ist es das beste Mittel gewesen, um die junge Kirche des Herzogthumes in dem lutherischen Bekenntnisse ihres Fürsten in überraschend kurzer Zeit heimisch zu machen. Ein Versuch, das moderate Lutherthum durch den Philippismus zu verdrängen, scheiterte namentlich an Chemnitz' Widerspruch. Davon später das Nähere.

Das *Corpus doctrinae* von 1569, der Anfang und die Norm der im Herzogthume angestellten Reformation, fand mit der bald zu beleuchtenden Agende in der Nähe und Ferne grossen Beifall. Gesandte der niedersächsischen Städte drückten dem Gründer ihre Freude über die Einigkeit in der Lehre seiner Kirchen mit den ihrigen aus. Von Wichtigkeit war diese Übereinstimmung für das Verhältniss der Stadt Braunschweig zu ihrem neuen Landesherrn. Die von ihm zu belehnenden Pfarrer von St. Martin, Katharinen, Magnus, Ulrich und Andreas unterschrieben 1570 die Lehrnorm, als sie in Wolfenbüttel präsentirt wurden. Zwistigkeiten zwischen dem fürstlichen Rath Selnecker und dem braunschweigischen Ministerium, sowie zwischen jenem und dem nach Wolfenbüttel be-

rufenen Kirchner mussten auf Befehl des Herzogs nach jener beigelegt werden (1572). Auf den Vorschlag Selneckers, »neben der Kirchenordnung das in ihr benannte *Corpus doctrinae* (nämlich die drei ökumenischen Symbole, die Augsb. Confession, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, beide Katechismen Luthers mit den Anhängen des kleinen) in ein Buch zusammen drucken und bei jedem Pastor belegen zu lassen,« ging der Herzog unbedenklich ein. Zunächst aber beauftragte er Chemnitz mit der Abfassung einer Subscriptionsformel. Sie gefiel ihm dermassen, dass er nach ihrem Empfange neben seiner Gemahlin »bey Abendzeiten und brennenden Lichte frisches Fusses in einer Hitze unterschrieb« und dann ihn aufforderte, das Gleiche zu thun (14. November 1573). Stolz auf das Lob, welches man seinem Werke weit und breit spendete, gab Julius seinem Chemnitz den Auftrag, dasselbe in die lateinische Sprache zu übersetzen, auch in französischer und polnischer Sprache drucken zu lassen. Die lateinische Version ist nur in Bezug auf den »kurzen Bericht« ausgeführt. Zwei Jahre später, 1575, musste Chemnitz den Plan Selneckers ausführen helfen, ein Unternehmen, welches seine Verdienste um eine feste Lehrordnung im Fürstenthume beträchtlich erhöhen sollte.

Herzog Wilhelm von Lüneburg war nicht weniger, als sein Vetter in Wolfenbüttel, für das Wohl seiner Landeskirche begeistert und schätzte ausgezeichnete Theologen ebenso hoch, wie den Urbanus Reghius sein Vater Ernst. Chemnitz war sein geistlicher Rath. Mit ihm, seinem Generalsuperintendenten Bonsack und seinem Hofprediger Wilhelm von Cleven besprach er sich öfter über die von Ondermarck 1564 ausgearbeitete Kirchenordnung, welche nicht mehr genügend erschien. Glieder des lüneburgischen Ministeriums stellten mit Chemnitz eine Lehrform zusammen nach dem Muster des *Corpus Julium*. Dieselben symbolischen Bücher mit zwei sie erklärenden »Redeformeln« von Reghius und Chemnitz, lateinisch und deutsch. Die erste hatte den Titel: Wie man fürsichtiglich, vnd ohn Ergerniss reden sol von den fürnehmsten Artickeln, Christlicher Lehre, Für die jungen einfeltigen Prediger.« Darauf liess Chemnitz die seinige, unter dem Namen des lüneburgischen Ministeriums 1575 erschienene Schrift folgen: Wolgegründter Bericht von den fürnehmsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern Zeiten streitig worden seyn, was eines jedern Artikels rechter Verstand sey, vnd wie man in Gottes

Furcht, ohne abbruch der Wahrheit von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfest des Göttlichen Worts mit Bescheidenheit reden möge vnd solle.« Die Vorrede verspricht, von etlichen schwierigen Fragen die *Fundamenta* der reinen Lehre darlegen zu wollen, damit die in der Beurtheilung von Controversen ungeübten Prediger eine richtige Einsicht gewinnen und wissen mögen, nöthigenfalls der Gemeine zur Erbauung Auskunft darüber zu geben. Das Schweigen über die Streitfragen wird ernstlich gestraft, noch mehr aber »der Frevel oder Fürwitz der vnruhigen Köpffe, die aus verfluchtem Ehrgeitz jmmer einen vnnötigen Zanck vber den andern erregen.« Von den 11 ausführlich und gelehrt behandelten Artikeln treffen 1. 2. 10. 11 die Sacramentirer. Die beiden ersten erörtern die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo, seine Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten Gottes; die letzteren die heil. Taufe und das Mahl des Herrn. Bei der Taufe soll der uralte, ihr Wesen trefflich veranschaulichende Gebrauch des Exorcismus als Zeugniss wider die Sacramentirer, jedoch mit einer den Aberglauben und die Unterschätzung des Sacraments abwehrenden Erklärung beibehalten werden. Die übrigen Artikel handeln von dem Gesetz und Evangelium, der Erbsünde, dem freien Willen, der Gerechtigkeit des Glaubens, den guten Werken, den Todsünden und täglichen Sünden, den Sacramenten im Allgemeinen. Mit Bewilligung der Stände wurde das *Corpus doctrinae Wilhelminum* im Jahre 1576 eingeführt. Die Vorrede des Fürsten vom 7. Mai enthält die denkwürdigen Worte: »Es ist wol nicht ohne, dass es ein herrlich löblich Kleynod, Ornat und Zierde eines Fürstenthums ist, wann die Policey recht bestellet. Aber wie die Sonne den Mond, und alle Sternen mit ihren Licht übertrifft, also ist dieses weit vorzuziehen, wenn Gottes Heylwertiges Wort lauter und rein gepredigt, die Sacramente nach der Stifftung und Ordnung Christi gereichet, Kirchen und Schulen mit tüchtigen, qualificirten Persohnen, die in Lehr und Leben unsträfflich, besetzet, und die Diener mit nothwendiger Unterhaltung versehen werden. — Da dieser Ornat nicht bey den ersten ist, so sind in der Warheit alle Regiment, wie löblich sie auch äusserlich bestellet sind, für Gott ein Greuel.« Nicht allein Prediger und Lehrer, auch alle Familienväter sollten schwören, die Lehrnorm zu befolgen.

Sobald Herzog Julius den »wohlgegründeten Bericht« von

Chemnitz kennen gelernt hatte, sprach er gegen ihn den Wunsch aus, dass derselbe mit den Formeln des Reghius in das neue *Corpus* aufgenommen würde, da er den kurzen Bericht sowohl ergänzte durch zwei christologische Artikel, als auch tiefer begründete, mithin gewissermassen zu ihm gehörte, wie die *Solida declaratio* der Concordienformel zu ihrer *Epitome*. Die einzelnen Theile des *Corpus Julium* ordnen sich der heil. Schrift als der vollkommnen Norm unter, selbst aber einander so, dass die Privatschriften auf die anerkannten Bekenntnisse, welche sie auslegen wollen, zurückweisen. Chemnitz sollte das Werk ganz zu Ende führen; denn nicht allein die Vorrede des Herzogs — am Tage *Petri* und *Pauli Apostolorum* unterzeichnet 1576 — ging aus seiner Feder hervor, auch das dem Titelblatte angeheftete Bild musste er anordnen, wie den Titel. Dieser lautet: *Corpus Doctrinae*, das ist, die Summa, Form und fürbilde der reinen Christlichen Lehre, aus der heiligen Göttlichen Schrifft der Propheten und Aposteln zusammengezogen, Darinn folgende Schrifften begriffen.« Unter den nun namhaft gemachten Symbolen steht die Augsb. Conf., »so Anno 1530. Keiser Carolo vberantwortet, vnd folgends 1531 gedruckt.« Diese Ausgabe war die erste s. g. geänderte. Nach den Symbolen folgt der (ihnen im Buche mit dem kleinen Aufsatz über das, was das *Corpus doctrinae* sei, vorangehende) Bericht von etlichen fürnemen Artikeln der Lere, endlich das Büchlein D. Urbani Reghii mit einem nützlichen Appendice (dem wohlgegründeten Bericht). »Aus genediger verordnung des Durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten vnd Herrn, Herrn Julii Hertzogen zu Braunschweig vnd Lüneburg etc. für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammen gedruckt. 1 Cor. 1. Ich ermane euch lieben Brüder, durch den Namen vnsers HERRN Jesu Christi, das jr allzumal einerley rede füret, vnd last nicht spaltung vnter euch sein, Sondern haltet fest an einander in einem sinne, vnd in einerley meinung.« Am Feste der Einweihung der Universität Helmstädt 1576 wurde ihr ausser der Bibel das zu diesem Zwecke vollendete *Corpus doctrinae* übergeben; denn von ihm erklärte der Herzog in der Vorrede: »Dis sol vnser Geistlicher Himlischer Landschatz seyn, *quem charissimis liberis et haeredibus nostris commendatum esse volumus*, dass sie in vnsere Fussstapffen treten, diese heilsame allein seligmachende Lehre mit fleis fassen vnd mit gleichem Eyffer darüber halten etc.« Das unverfälschte Lutherthum befestigte sich durch das *Corpus Julium* nicht allein in dem

Herzogthume Wolfenbüttel. In dem Bisthume Halberstadt brachte es Heinrich Julius zur Geltung. Nach Westen war dies schon geschehen von Julius in dem durch Erbschaft erworbenen Herzogthume Kalenberg 1585, wo es bis heute sich behauptet hat. Ausserdem fand es Eingang in Nordhausen und in Braunschweig. Die letztere Stadt modificirte den 1570 mit ihrem Landesherrn verabredeten Lehrconsens insofern, als sie die von diesem aufgegebene Concordienformel festhielt, musste ihn aber, nachdem sie in die Gewalt des Herzogs 1671 gefallen war, wiederherstellen.

Wir gehen zur Kirchenordnung (im engern Sinne) oder der Agende über. Auf diese hat Chemnitz einen geringern Einfluss gehabt, als auf die Lehrordnung. Mit Ausnahme der Liturgie nahm man die in Würtemberg von Herzog Christoph und Johannes Brenz 1559 vollendete Ordnung der kirchlichen Verhältnisse zum Muster. Andreä berichtet an jenen: »Sie habe dem D. Kemnitio auch besonders wohlgefallen und verhoffet, sie solle nicht allein in diesem Fürstenthum Braunschweig, sondern auch in seiner und den benachbarten Kirchen nicht wenig Nutzen schaffen, weil leider nicht allein in diesem Fürstenthum Braunschweig, sondern auch da das Evangelium in der Nachbarschaft gepredigt, grosse Unordnung fürlauft, keine jährliche Visitation, kein Kirchenrath noch Consistorium bestellt, und also viele Sachen fürlaufen, so durch diese Ordnung fürkommen werden mögen.« (Pressel S. 50.) Dem Herzoge Julius gefiel sie vorzugsweise desshalb, weil sie dem Landesherrn die Zügel des Kirchenregiments »recht in die Hand zu geben« eingerichtet war.

Bei der Besetzung der Pfarren blieb der Gemeine nur das Recht des Widerspruchs. Die Aufsicht übten Specialsuperintendenten, Generalsuperintendenten (Wolfenbüttel, Helmstädt, Bokenem, Gandersheim, Alfeld) und der Generalissimus Superintendens in Wolfenbüttel. Dieser war Mitglied des Consistoriums oder »Kirchenraths bei herzoglicher Kanzlei,« zu welchem ausser ihm gehörten der Statthalter, Kanzler und mehre Theologen, dazu die politischen Kanzleiräthe in politischen Sachen. Die stufenmässig aufsteigende Kirchendisciplin sollte in höchster Instanz geübt werden von einer Synode, bestehend aus den Generalsuperintendenten, dem Generalissimus oder dem Obersuperintendenten und den Kirchenräthen. Zwei Male im Jahre berufen, besprach sie die bei

den Visitationen gesammelten Erfahrungen und liess nöthigenfalls die Execution erfolgen.

Die Klostergüter wurden von Herzog Julius nach dem Beispiele seines Vetters in Würtemberg und der edlen Elisabeth von Kalenberg nicht im Geringsten geschmälert. Sie sollten für alle Zeiten nach dem Willen der Stifter zu kirchlichen Zwecken verwandt werden. »Dann dieweil obgemelter Stifftung, Gefell vnnd Einkommen zu der Kirch (vmb verrichtung Gottes werck vnd sachen, in massen man damalen dafür gehalten) ergeben, sol dasselb nach erkanter Warheit, vnnd eröffnetem Liecht, des Wort Gottes, billich der Kirchen vnd derselben Christlichen Ministerien, anhangenden vnnd zugehörigen andern notwendigen sachen, vnd derselben notfelle zu steur, hülff vnd gutem kommen. Wie dann auch vnser entliche meinung vnd will, das solches alles bey der Kirch, one gemindert oder geschmelert, dieser vnser Verordnung nach, ewiglich vnd vnwiderrufflich also bleiben, vnd dauon nichts hingeben, oder alienirt, auch da ausser sonder notwendigen vrsachen, jchtigs verendert oder abgelöset, alssbald das erlöset Gelt, vnd Hauptsumma, der Kirchen zu gutem wiederumb an Zinss, vnd mit liegenden Güter angelegt, vnd vnsere Statthalter, Cantzler, vnd Kirchen Rethe, bey jren pflichten, damit sie vnns zugethan, ernstlichen darob halten, sich fleissig erinnern vnd bedencken sollen, wofern diese Güter vnd Einkommen, mit nachteil der Kirchen, auch mangel der Ministrorum, Schulen, Studien, vnd ander *piarum causarum*, der Kirchen anhengig, anderst dann zu underhaltung, nutz vnd noturfft derselbigen Schulen vnnd Kirchen, demnach sie einmahl Gott dem Herrn ergeben, angewend werden wolten, dz der ernstliche zorn Gottes dardurch erwecket, vnd zu besorgen, derselb nicht an solchen Kirchen gütern vnd Gefellen, als einem zeitlichen vnd geringsten allein angehen, sondern zu noch mehrer straff, mit verlierung seines Göttlichen Worts vnd Segens, sich gewisslichen erstrecken würde, dann wir hieruon zu vnserm privat vnnd sondern nutz, das weinigst nicht anzuwenden, sonder zu erhaltung obgehörter Kirchensachen, gentzlich kommen, vnd gebrauchen zu lassen gedenken.« (S. 260—262.)

Wie in Würtemberg wurden die Manns-Klöster zu gelehrten Schulen umgestaltet, und eine solche gottesdienstliche Ordnung eingerichtet, »dass es neben dem Gebet, Anrufung und Danksagung für Gottes Gnade ein Studium der heil. Schrift sei.« Die

Schulen in den Jungfrauen-Klöstern gaben auch Unterricht in weiblichen Handarbeiten, im Spinnen, Weben und Nähen. Für die Andachtsübungen der Einwohnerinnen wurden tägliche Gebete, Gesänge und Vorlesungen von Abschnitten der heil. Schrift, alle in deutscher Sprache, bestimmt. An die Stelle des unwiderruflichen Gelübdes, in den früheren Lebenskreis niemals zurückzukehren, war der freie, jedoch überlegte Willensentschluss zu bleiben oder zu gehen getreten. Die Jungfrauen belehrte Andreä in seinem, von Chemnitz durchgesehenen »Christlichen und gründlichen Bericht« von der Reform der Klöster, wie sie »nicht allein ihr Gewissen gegen Gott bewahren, sondern auch männiglich genugsame Rechenschafft geben können, dass sie aus keiner Leichtfertigkeit, sondern mit beständigen Grund des Catholischen Christlichen Glaubens und reinem Gewissen, die Kappen sammt dem Orden abgelegt und verlassen.«

In dem liturgischen Theile der Kirchenordnung bezweckten die beiden Reformatoren möglichst engen Anschluss an die Gebräuche in den benachbarten Ländern, »damit Ungleichheit der Ceremonien bei den Laien nicht Nachgedenkens mache, als sollte in der Lehre auch Ungleichheit seyn«, worauf der Landgraf von Hessen sie aufmerksam gemacht hatte. Zur Abwehr des papistischen Wahnes von der Nothwendigkeit überall gleichförmiger Gebräuche, wogegen die christliche Freiheit streitet, wurde die nöthige Unterweisung vorausgeschickt. Unter den verschiedenen niedersächsischen Agenden, welche alle den lutherischen Cultus eigenthümlich ausgebildet hatten, erhielt die lüneburgische den Vorzug. Die Ordnung in den Städten, von welcher die auf dem Lande nicht wesentlich sich unterschied, sollte folgende sein. Am Sonntage beginnt der Gottesdienst mit der die Vorlesung der Sonntagsepistel durch einen Knaben enthaltenden Mette oder der Frühpredigt allein, welche den Katechismus behandelt. Es folgt etwas später der Hauptgottesdienst, nach seinem Höhepunkte die Mess oder Communion genannt. Nach der Predigt kein Predigtlied, sondern Vorlesung der öffentlichen Beichte und die Absolution. Allgemeine Fürbitte. Die Communicanten versammeln sich unter Gesang auf dem Chore. Vermahnung zum Sacrament. Gesang des Vater Unser und der Einsetzungsworte von dem Geistlichen. Die Communion wird mit Gesang begleitet. Nach derselben eine Collecte und die Benedictio. Nachmittags in den Städten vor der Vesper die

Kinderpredigt, welche besteht in dem Aufsagen des Katechismus und Fragen darüber. Dann bald der Vespergottesdienst mit einer Epistelpredigt. Auf dem Lande fällt derselbe mit der Unterweisung im Katechismus zusammen. Dieser wird als »die einige Richtschnur aller Predigen« dem Volke vierzehn Tage in den Quatembern ganz erklärt. Überhaupt »sollen die Pastores in allwege fürnemlich darauff bedacht sein, das sie die lehre des Catechismi, mit höchstem vleiss bey jren Pfarkindern treiben vnd pflantzen, denn wie nutz und nötig das sey, ist nicht auszusprechen.« (Seite 55.) An den Werktagen in den grösseren Städten tägliche Predigt (über den Katechismus oder Psalmen, Evangelien, Briefe Pauli); in den kleineren zwei oder drei Male, in den Dörfern ein Mal. Ein Wochentag wird zum Bettage in Städten und Dörfern. In den Dörfern wird mit der Werktagspredigt die Litanei verbunden, der Katechismus an jedem Freitage der Jugend erklärt.

Für das Schulwesen konnte kein anderes im deutschen Reiche, als das würtembergische, zum Muster genommen werden. Herzog Christoph war der erste deutsche Fürst, welcher eine gründliche Reform der Bildungsanstalten durchführte. Sein nicht minder vorwärts strebender Verwandter in Wolfenbüttel eignete sich mit Entschiedenheit dessen Schulordnung an, soweit sie hier anzuwenden war. In dem Organismus derselben bildeten den Stamm die Particular-Lateinischen Schulen, welche womöglich auch in den grösseren Flecken bestehen sollten, um tüchtige Kräfte für die Ämter der Kirche und des Staates zu erziehen. Genaue Verordnungen werden erlassen in Bezug auf die Klassen, die Schulbücher, Lehrstunden, Lectionen, die Gottesfurcht, Disciplin und Statuten etc. »In Kindischen sachen und geschefften sey auch einfeltiglich zu handeln, vnd ohne solchen Kindischen anfang das mehrer nicht zu erlangn.« (S. 308.) Den Übergang zu der Universität sollten die Klosterschulen und ein Pädagogium in Gandersheim vermitteln. Da der Hauptzweck der Schulen die gelehrte Bildung war, so trat diejenige, welche das bürgerliche Leben verlangt, die gemeinnützige, in den Hintergrund. Die lateinischen Stadtschulen waren mehr Gymnasien, als Bürgerschulen. Sie waren so angelegt, dass »die Kinder von jugendt auff von jren *Elementis*, *per gradus* dest ehe vnd fürderlicher zu den nützlichen sprachen — der lateinischen (hebräischen) und griechischen — gerathen vnd kommen möchten.« (S. 307.) Nur den nothdürftigsten

Unterricht fand das Landvolk. Alles, was von den deutschen Schulen gesagt ist, beschränkt sich auf folgende Stelle: Als wir auch etliche namhaffte vnd Volckreiche Flecken in unserm Fürstenthumb, vnnd gemeinlich hertschaffende Vnderthonen haben, so jrer arbeit halber nicht allezeit, wie noth, jre Kinder selbs vnderrichten vnd weisen künnen, damit dann derselben arbeitenden Kinder in jrer Jugendt nicht versaumbt, fürnemlich aber mit dem Gebet vnd Catechismo, vnnd darneben schreibens vnnd lesens jren selbs vnd gemeines nutzes wegen, desgleichen mit Psalmen singen dester bass vnterricht, vnd Christenlich aufferzogen, Wöllen wir, wo biss anhero ine solchen Flecken Cüstereyen gewesen, das daselbst Deudsche Schulen mit den Cüstereyen zusamen angericht, vnnd darauff zu versehung der deutschen Schulen vnnd Cüstereyen, von vnsern verordenten Kirchen Rethen geschickte, vnd zuuor Examinirte Personen, so schreibens vnd lesens wol bericht, auch die Jugendt im Catechismo, vnd Kirchen Gesang vnderrichten künden, verordnet werden.« (Seite 310. 311.)

§ 7. Gründung der Universität Helmstädt.

Einen Übergang zu derselben bildete das im Jahre 1571 in Gandersheim gestiftete Pädagogium. Es blühte rasch auf unter der Leitung tüchtiger Lehrer, von denen der Superintendent Hamelmann, Byssander und Preisser, ferner die beiden Doctoren der Theologie, Selnecker und nach ihm Kirchner, gerühmt sind. Die Schule wurde wegen der etwas ungesunden Lage des Orts nach Helmstädt verlegt 1574. Ihre Umwandlung in die Julius-Universität war für den Herzog eine überaus wichtige, ja heilige Aufgabe, an deren schneller und richtiger Lösung Chemnitz den regsten Antheil nahm. Diese Lehranstalt sollte nicht bloss durch ihre Pflege der Wissenschaften den Bedürfnissen des Staates dienen, sondern vorzüglich eine Stütze für die junge Landeskirche bilden und so das Reformationswerk abschliessen und befestigen. Demgemäss musste der kirchliche Charakter der Universität dem lutherischen der Kirchenordnung genau entsprechen. Die Anstellung wurde für Lehrer aller Facultäten davon abhängig gemacht, dass sie über Bekanntschaft und Einverständniss mit derselben einer Prüfungscommission, bei welcher Chemnitz nicht fehlen durfte, sich ausweisen mussten. Erhielt Jemand einen Ruf, so war es entweder

auf seinen Rath, oder nicht ohne seine Zustimmung geschehen. So übersandte der Herzog ihm eine Probevorlesung des berühmten Professors der Philosophie Caselius, mit welcher die übrigen Lehrer unzufrieden waren, zur Begutachtung. So kamen in die theologische Facultät Timotheus Kirchner, sein Freund, welcher auch mit der ersten Prorectorwürde bekleidet wurde, Tilemann Hesshus, welcher von Wigand aus Preussen vertrieben war, und der talentvolle Schwabe Basilius Sattler; in die philosophische Daniel Hofmann, der später in die theologische überging, und sich maasslose Angriffe auf die Philosophie erlaubte, welche Heinrich Meibom I. aus Lemgo, Professor der Geschichte und Poesie, ein Zögling von Chemnitz, in dessen Hause er aufgewachsen war, mit anderen Humanisten nicht erwiedern mochte. Kirchner blieb ein treuer Anhänger des Lutherthums, wie es Chemnitz vertrat, auch nach seiner Entlassung von Helmstädt und Anstellung in Heidelberg. Hesshus und Hofmann, sowie später Sattler, kehrten sich wider Chemnitz, als er mit Kirchner bei dem Herzog Julius in Ungnade gefallen war. Hievon später. Wäre Chemnitz mit Chyträus, dem Wunsche des Herzogs zufolge, in die Reihe der Professoren eingetreten und der bald zu besprechende Conflict mit diesem vermieden, so würde die Hochschule ihrem ursprünglichen Charakter und dem Concordienwerke wahrscheinlich treu geblieben sein. Als sie der Leitung Chemnitz' entzogen war, ging die schöne Einhelligkeit unter den Theologen ihr verloren.

Wir tragen hier noch Etwas aus der Geschichte unserer berühmten braunschweigischen Hochschule nach. Der Kaiser Maximilian II. hatte sie aus Gewogenheit gegen ihren Stifter mit grossen Freiheiten ausgestattet und ihr den Namen *Universitas Julia* beigelegt. Ihre Einweihung fand am Geburtstage des Erbprinzen Heinrich Julius, ihres begabten und damals schon sehr gebildeten Rectors, in Gegenwart des hochbeglückten Vaters und des fürstlichen Hofes mit grosser Feierlichkeit in der St. Stephanskirche zu Helmstädt am 15. Oktober 1576 statt. Chemnitz hielt die Festpredigt über die Einsetzung der zwölf Apostel, mit welcher er eine Geschichte der Schulen des alten und neuen Testaments bis auf seine Tage, sowie eine Beleuchtung ihrer hohen Stellung im Reiche Gottes, ihrer Widersacher und Beschützer verband.

Auf Grund des Textes Matth. 5, Mark. 3 und Luk. 6 wird von ihm die Errichtung einer Universität als ein überaus wichtiges,

daher reiflich zu überlegendes und im Namen Gottes zu beginnendes Werk dargestellt. Bei Manchen fand dies Unternehmen keinen Beifall. Schöne Wissenschaften, Sprachkunde und Mathematik nannten sie brodlose Künste und lobten die Wiedertäufer, welche von ihren Predigern eine gelehrte Vorbildung nicht verlangten. Darum erinnert Chemnitz an die Thatsache, dass wohlgeordnete Kirchen allemal wohlbestellte Schulen neben sich gehabt hätten, Verfall in diesen die Ursache von dem Verfalle in jenen gewesen, und gar häufig aus den Schulen die Reformatoren der Kirche hervorgegangen wären. Kirche und Schule müssten in einem Geiste wirken, eng verbunden. Israel nannte bedeutungsvoll den Tempel des Herrn Berg, die Prophetenschulen seine Hügel. Die christlichen haben ein schönes Symbolum, das Wort ihres Stifters: Ich muss in dem sein, das meines Vaters ist. Dem Beispiele ihres Meisters folgend, erzogen die Apostel sich Schüler zu Männern von Charakter und Geist, in stufenmässigem Fortschritt von der Lehre zur Anwendung, unter mancherlei Prüfungen sie für eine selbständige Stellung heranbildend. Ein unübertreffliches Vorbild finden die Theologenschulen in den Briefen des Paulus. Am nächsten sind diesem die altkatholischen *monasteria clericorum* gekommen, der Kirchenväter *phrontisteria et paedeuteria* (Denk- und Erziehungshäuser). Um die Christianisirung der deutschen Völker erwarben sich die Klosterschulen grosse Verdienste. Viel verdankt Niedersachsen der um 820 von Ludwig dem Frommen in Neu-Corvey an der Weser gegründeten. Da war das wissenschaftliche Streben von kirchlichem Geiste durchdrungen. Von dort (wo 24 Lehrer der heil. Schrift einst wirkten* zogen tüchtig gebildete Geistliche nach den Bischofsstühlen von Bremen, Hildesheim und Magdeburg. Die speculirende Philosophie mit ihrer Überschätzung der Vernunft, von der seit der Zeit des Origenes bis jetzt ein Ferment in der Kirche geblieben ist, galt da nicht. Viel Nutzen schafften später die Stiftsschulen (*collegia clericorum*). Da ihnen die Inspection der benachbarten Kirchen zustand, gaben sie den Zöglingen hinreichende Gelegenheit zur Vorbereitung auf die geistlichen Ämter. Sie geriethen, als die Studien dem genussreichen Leben nachgesetzt wurden, in Verfall und veranlassten so die Gründung von Universitäten. Diese dienen aber der Kirche nicht,

* *Sack*: Geschichte der Schulen zu Braunschweig 1861. Seite 3.

wie sie sollten. »Es sind ja wol itzund an vielen örtern die Particular Schulen und die Universiteten, Gott lob und danck, mit fürtrefflichen gelerten Leuten in allen sprachen, Künsten und Faculteten wol bestellet, aber gleichwol was *studium Theologiae* belanget, ist allenthalben der grosse mangel augenscheinlich und greifflich fürhanden, das junge studenten sich nicht mit fleiss auff die rechte *Fundamenta Theologiae* begeben, sondern lesen und hören überhin etwas, aber im Text der heil. Schrifft werden sie wenig geübet, führen daneben ein rohes, wildes wüstes leben, werden selten zu rechtschaffener übung der Gottseligkeit gewehnet, werden vorher nicht geübet in den sachen und hendlen, so zum Ministerio gehören und dieselbige gemeinlich wenn sie desperiren in andern *facultatibus* fort zu kommen, so werden sie plötzlich Theologi, suchen und begeren kirchendienste, wenn man sie denn examiniret, so können sie etwas antworten, aber in der Bibel findet man sie gar unbewandert, können nicht anzeigen, an welchen örtern der Schrifft ein jeder artikel seinen grund habe, und wenn gleich fürneme sprüche der Schrifft ihnen fürgelegt werden, wissen sie nicht an welchen ort sie stehen oder zu finden sein, wie das Ministerium und die sachen so darin fürfallen zu führen, das es durch Gottes segen alles zur erbawung der kirchen gedeyen möge, darin sind sie unerfarn und ungeübet und wenn solche leute alsbald in die Empter gesetzet werden, sind sie auffgeblasen, plumpen offt wunderlich und seltzam in die hendel hinein, im leben und wandel können sie sich nicht mit solcher gravitet verhalten, das sie ein fürbilde der Herde sein möchten, sondern ergern die leute mit leichtfertigem und offt ergerlichem leben, und weil sie zu warer gottseligkeit selber nicht gewehnet, geben sie auch darin irern zuhörern kein gut fürbild oder exempel. Das dis alles an vielen, ja grössestem hauffen war sey, ist leider alzu sehr am tage. Denn dadurch viel geergert und der lauff des Evangelii merklich gehindert wird. Diesem unnrath aber könte nicht füglicher und besser vorgekommen werden, denn wenn mit den *studiosis Theologiae* die alte Schulordnung, davon in dem ersten teil bericht und meldung geschehen, fürgenommen und gehalten würde, nemlich wie die ordnung mit den *Horis Canonicis* vor alters also und dahin gemeinet, das junge Clerici in der Bibel bekannt und im Text der Schrifft solten leufftig werden, und daneben eines jedes capittels recht verstand und ausslegung fassen möchten, wie

daher noch in Stifften und Klöstern die namen des *Capituli et Homiliarum* übrig blieben sind.« — Ausser der heil. Schrift werden vor allen andern Werken die Luthers empfohlen. »Ich wünsche von hertzen, das desselbigen Mannes Gottesstimme in seinen Büchern in dieser newen angehenden Schule immer müge sein, bleiben und sich hören lasse.« Der Schluss lautet: »Und weil diese alte löbliche Stadt Helmstette heisset, das sie durch die hoheschule müge werden, sein und bleiben des heiligen Geistes Harnischkammer, wie dieselbige mit Helm und schilt beschrieben wird Ephes. 6. Das alhie nicht mügen einsetzen, einnesten Wolffe oder miedlinge, stumme hunde oder blinde wechter, wie die Schrifft redet, sondern das diese hoheschule müge sein ein Helm des heiligen Geistes wider alle falsche, irrige und ergerliche corruptelen, ohne ansehen der person, dem gesunden verstand der reinen göttlichen Lutterischen lehr alzeit zu vertretten und verfechten und das letzlich beide Professores und Scholaren eines mügen in Christo sein und bleiben. Johann. 17. Amen. Amen. Amen.«

Hierauf hielt der Kanzler Joachim Mynsinger von Frondeck eine lateinische Rede und überlieferte dem Erbprinzen die Bibel, das *Corpus doctrinae Julium* und die Statuten der Universität mit der kaiserlichen Urkunde über ihre Privilegien. Die academischen Gesetze, deren Vorlesung die Zeit von fünf Stunden ausfüllte, »erinnerten, abgesehen von dem unmittelbaren Einflusse des Herzogs, an ihre theologischen Concipienten und deren damalige Erfahrungen und Bestrebungen, an David Chyträus und Martin Chemnitz« (Georg Calixt und seine Zeit von Henke I, 23). Beide hatten sie in Gemeinschaft mit einigen Anderen, auch Kirchner und zuletzt Andreä, im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig, die Statuten von Wittenberg und Jena benutzend, zwei Monate lang ausgearbeitet. Als wesentliche Bedingung des Gedeihens der Anstalt wurde die Einigkeit und Fügsamkeit ihrer Lehrer unter weltliche und geistliche Autorität anerkannt. Dass darauf Chemnitz, und zwar völlig im Sinne des Herzogs, hingewiesen habe, lässt sich aus dem, was bald von seinen Grundsätzen über die Verfassung geistlicher Ministerien in Städten gesagt werden soll, schliessen. Die der damaligen Zeit, auch auf dem nicht-religiösen Gebiete eigenthümliche Streitlust im Zaume zu halten, ordnete man verschiedene Beaufsichtigungsorgane an. Die theologische Facultät erhielt ein grosses Übergewicht über die anderen und namentlich

das Geschäft, ein wachsames Auge für die reine Lehre auf der Universität und im ganzen Herzogthume zu haben — eine Bestimmung, welche auch in das *Corpus doctrinae Prutenicum* aufgenommen war. Sie musste an Autorität bedeutend gewinnen, wenn einige ihrer Glieder im Consistorium sassen. Die Anordnungen in Bezug auf die theologischen Vorlesungen, unter welchen hauptsächlich die über Exegese empfohlen wurden, dann die über Dogmatik, Kirchengeschichte und Homiletik, endlich die Hinweisung auf den Nutzen philosophischer, sprachlicher und naturhistorischer Studien liessen die Nachwirkung Melanchthons erkennen, dessen Geistesrichtung auf der Universität Helmstädt tiefer, als ihre lutherischen Gründer wünschen mochten, Wurzel schlagen sollte.

§ 8. Seine Verdienste um das Kirchenwesen in Braunschweig und andern niedersächsischen Städten.

Bugenhagen fand im Jahre 1528 in Braunschweig ein politisches Gemeinwesen vor, an welchem neben dem Rathe die Gemeine (Gilden und Hauptleute) sich betheiligte. Die letztere hatte jenen, welcher einen Bruch mit der städtischen Hierarchie, der Union, bisher zu vermeiden suchte, zu einer vorläufigen Kirchenreform gedrängt und die Berufung Bugenhagens angeregt. Durch besondere Verordnete liess die Gemeine dabei sich vertreten und ihre Rechte von dem Rathe erweitern, während sie demselben die Ausübung der obersten Kirchengewalt, auf welche ihre Abgeordneten und Prediger einen gewissen Einfluss ausüben sollten, überliess. Als evangelische Obrigkeit berief nun der Rath mit der Gemeine Bugenhagen von Wittenberg, damit er der jungen Kirche Halt und Stand verleihe. Er kam, fand eine herzliche Aufnahme und wurde sofort von der gesammten evangelischen Geistlichkeit, dem Ministerium, »zum allgemeinen Lehrer und Prediger in allen Kirchen der Stadt« mittelst Handauflegung confirmirt. Nach dem Himmelfahrtsfeste begann D. Pommer mit bekanntem Eifer das ihm aufgetragene Werk, dessen Frucht war »der ehrbaren Stadt Braunschweig christliche Ordnung zu Dienst dem heiligen Evangelio, christlicher Liebe, Zucht, Friede und Einigkeit, auch darunter viel christlicher Lehre für die Bürger.« Geprüft von dem Rathe und Ministerium, wurde sie am 5. September 1528 von der Bürgerschaft angenommen und nach einmüthigem Beschlusse der drei

Stände im feierlichen Gottesdienste am folgenden Sonntage publicirt.

Schon die Art, in welcher man vor seiner Ankunft die ersten Schritte zu einer Regelung des evangelischen Kirchenwesens gemacht hatte, überzeugte Bugenhagen von der Zweckmässigkeit einer an das politische Leben sich so anschliessenden Verfassung, »dass diese in die des bürgerlichen Gemeinwesens einginge und die Freiheit der bürgerlichen Verfassung sich auf das kirchliche Wesen übertrüge« (Richter: Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851. S. 48). Drei Hauptstücke behandelt seine Kirchenordnung: nämlich gute Schulen für die Kinder, Prediger des reinen Wortes Gottes und gemeine Kasten für Prediger und Arme. Näher dieselben auszuführen, ist hier nicht unser Zweck. Wir fassen die einzelnen Punkte zusammen ins Auge, welche zeigen, in welcher Weise Rath, Gemeine und Ministerium an der Gestaltung des kirchlichen Lebens sich betheiligen sollten.

Das Ministerium wurde auf das Gebiet der Lehre und der Zucht gewiesen. Die Predigt nach Gottes Wort im Sinne Luthers hat nicht bloss die Heilsgüter anzubieten, sondern auch die Sünden zu strafen, doch unvermerket der Personen. Der Bann heisst »das Urtheil und Gericht der Predicanten.« Ihre Maassregeln muss der Rath unterstützen, z. B. durch Verschärfung der bürgerlichen Strafe gegen Ehebrecher. Ehesachen betreffen die Prediger nur als Seelsorger, nicht auf Grund einer Jurisdiction. Nur berathend tritt in schweren Fällen der Superintendent hinzu. Auch dieser darf über die zwischen dem geistlichen und weltlichen Lebenskreise gezogenen Grenzen nicht hinausgehen.

Die Austheilung der Heilsgüter in Wort und Sacrament geht nicht von der Geistlichkeit als einem sie als Privilegium besitzenden Stande aus. Damit ist sie von der Gesammtheit der Gläubigen betraut. Ihr, der letzteren, gehört die Kirchengewalt. »Der ehrbare Rath und die ganze Gemeine zu Braunschweig« verantwortete — nicht die Lehre, welche gepredigt werden sollte, aber — die Ordnung, welche ihr gemäss war und von Bugenhagen zur Annahme und Aufrichtung vorgelegt. Dem Rathe lag als dem Haupte der ganzen Gemeine die Sorge für Erhaltung der von ihm mit ihr erlassenen Ordnung ob, die Lehre nicht ausgenommen. Eine Entscheidung über das, was reine Lehre sei, musste er dem

Superintendenten mit seinem Helfer (Coadjutor) überlassen, die Executive aber handhaben. Im Jahre 1563 verwies er Ministerium und Gemeine an die der Kirchenordnung hinzugefügte Lehrnorm. Jede Abweichung von derselben, gross oder klein, welcher ein Kirchendiener würde überführt werden, sollte ohne Weiteres Absetzung und Verweisung aus der Stadt nach sich ziehen.

Einen Theil der Kirchengewalt, nämlich die Aufsicht über die Lehre in Kirchen und Schulen, die Einigkeit im Ministerium, die Verhütung von aufrührerischen Predigten und von Secten — überträgt der Rath mit den dazu von der Gemeine verordneten Schatzkastenherren auf den Superintendenten und den Coadjutor. Diese sollen, unterstützt von zwei Magistern der beiden lateinischen Schulen zu St. Martin und Katharinen, »wenn Noth ankäme, Gottes Wort betreffend«, mit den nicht an dem Streite betheiligten Predigern zusammentreten und sich bereden — also gewissermassen einen geistlichen Kirchenrath bilden. Über dessen Befugnisse wird nichts näheres bestimmt. Wer Mängel an der Kirchenordnung finde, müsse, falls sie »die Lehre des Evangeliums oder sonst die Prediger« betreffen, an den Superintendenten und seinen Helfer sich wenden, welche dazu thun sollen. In der Vorrede zu der 1563 neu gedruckten K.-O. wird bestimmt, dass Besoldung der Kirchendiener, Anordnung der Predigten und der Ceremonien, welche ohne Abbruch der reinen Lehre und ohne Beschwerung der Gewissen verändert werden mögen, »mit zuthun, Rath und volbert (?) der Herrn Theologen und Kastenherren, auch Anderer, so dazu verordnet«, auszuführen sei.

Der Gemeine fiel die Verwaltung des gemeinen Kastens anheim. Armenpflege besorgten in jedem Kirchspiele drei Diakonen, Bürger von unbescholtenem Wandel und kirchlichem Charakter, dem Rathe und den Zehnmännern zur Rechenschaft verpflichtet. Das Vermögen in der Kirche hatten in jedem Kirchspiele vier Schatzkastenherren unter ihrer Obhut, welche daraus die Prediger und Lehrer besoldeten, auch die Erhaltung der Gotteshäuser und Predigerwohnungen bestritten. Wenn die Kastenherren in diesem Amte schon als Organe der Gemeine, nicht als Vertreter der Kirchenstiftung fungirten, so war jenes durchaus der Fall bei Besetzung der geistlichen Ämter. Sie erhielten Macht von der Gemeine, mit Zuthun des Raths Prädicanten anzunehmen. Das Ministerium erhielt keinen andern Antheil an diesem

Acte der Kirchengewalt, als dass der Berufene zur Prüfung dem Superintendenten und Coadjutor vorgestellt wurde. Ausdrücklich bemerkt die K.-O., Beide hätten dazu von dem Rathe und der Gemeine Macht erhalten. Auch bei der Absetzung eines Predigers musste ihr Urtheil über deren Zulässigkeit eingeholt sein. Die Mitwirkung Beider, wenn Lehrerstellen besetzt wurden, ist nicht erwähnt. Mit dem Rathe und den Kastenherren sollten sie die Aufsicht über die Schulen führen und halbjährlich sie visitiren. Die Verhängung des Bannes wurde zwar den Prädicanten als das ihnen eigenthümliche Gericht anheimgestellt, aber von dem Consens der Gemeine abhängig gemacht.

Fassen wir mit wenigen Sätzen die Grundzüge der von Bugenhagen für die Stadt Braunschweig entworfenen K.-O. zusammen. Weltliches und Geistliches ist wohl auseinander gehalten. Sachen des Rechts behandelt die Obrigkeit, welche keine Eingriffe von der Geistlichkeit duldet. Das Gebiet der Lehre und Zucht wird dem Predigtamte reservirt, also die Predigt, die Spendung der Sacramente und das Amt der Schlüssel. Die Kirchengewalt, welche darin besteht, Diener des Worts zu wählen und zu entlassen, sie zu besolden und Ordnung für die Pflege der Dürftigen zu machen, üben die Vertreter der Gemeine mit dem Rathe, die Verhängung des Banns so, dass ihre Zustimmung erfordert wird. Der Superintendent gewinnt Etwas von dem bischöflichen Ansehn, indem er mit dem Rathe und den Verordneten über Kirche und Schule wacht, über jene vorzugsweise, und in Ehesachen befragt wird von dem Rathe, welcher die von der römischen Hierarchie usurpirte Jurisdiction in dieser Beziehung sich vindicirt. Das Amt eines Superintendenten wurde in Braunschweig, wie zuvor in Stralsund, als ein durch die »hohe Noth« gefordertes anerkannt: »das die lere Christi rein bleibe, und vneinigkeit vnd vngehorsam nicht werde durch ungeschickte predigten erwecket.«

Bald nach dem Weggange Bugenhagens, welcher zuvor Martin Görlitz in das Amt eines Superintendenten gesetzt und Winkel ihm zum Gehilfen gegeben hatte, kam die junge Kirche in grosse Gefahr. Hart setzten ihr die Anhänger der alten zu und schürten den Ketzerhass des katholischen Landesherrn, Heinrich des Jüngern von Braunschweig-Wolfenbüttel, der seine Drohungen mit kaiserlichen Mandaten verschärfte. Erwünscht war ihnen der Zwie-

spalt des Volks und der Prediger über das heil. Abendmahl. Bei der Unentschiedenheit des Raths hatten die lutherischen Glieder des Ministeriums nur an den Kastenherren und Armenpflegern eine Stütze. Görlitz, »ein wahrhafftiger Israeliter«, besass nicht die Kraft, um die widerstrebenden Geistlichen zu zügeln. Absetzungen von solchen stellten die Ruhe nicht her. Da trat der Syndicus Levin von Emden dem verzagenden Superintendenten zur Seite und gab ihm den Rath, die von der Kirchenordnung angedeuteten Zusammenkünfte der Geistlichen ins Werk zu setzen und sie zu regelmässigem Besuche derselben zu verpflichten. Durch das Colloquium gewann das Ministerium allmählig Autorität 1529. Das erste Lebenszeichen desselben war die Abschaffung der römischen Priesterkleidung. Nun liess auch der Rath mehr Ernst blicken, drohte mit Strafen gegen die Feinde der Kirchenordnung und verbot den Besuch papistischer Kirchen, sowie das Lesen zuinglischer Bücher. Mit den Gemeineverordneten veranlasste er die Prediger zur Abgabe eines Bekenntnisses über das heil. Mahl 1531, entsetzte einen zuinglischen und beschloss nach der Katastrophe in Münster, keinen Sacramentirer und Wiedertäufer mehr in der Stadt zu dulden. Andererseits gönnte er dem Superintendenten noch nicht den gebührenden Einfluss und beging manche Willkürlichkeit, namentlich bei der Reformation von Klöstern in Bezug auf deren Vermögen, so dass die Prediger um rechte Verwaltung desselben baten, damit die junge Kirche nicht in Noth gerathen möchte. Görlitz erfuhr öfters von dem Rathe beleidigende Zurechtweisungen, wenn er rechtmässigen Einspruch erhob. Etliche zarte Ohren meinten, er griffe sie zu hart an. Die Bürgerschaft bat den Rath, dass er den auf Potentaten und andere Personen eifernden Predigern wohl Zügel anlegen müsste. Görlitz zog von Braunschweig, wo er 1543 die Superintendentur mit einer Stelle an dem Stift St. Blasius vertauscht und den Unfug, welcher bei der Zerstörung des Stifts St. Cyriacus stattfand, nicht ertragen hatte, 1545 fort.

Seinem Nachfolger, Nicolaus Medler, erging es keineswegs besser, obwohl er sich nicht, wie Görlitz, einschüchtern liess. Das erfuhr der Rath, als er in einem Bedenken über das katholisirende Interimsbuch einige Stellen geändert haben wollte. Die Antwort des Ministeriums lautete: »Wer dafür hielte, dass man wider den Pabst, seinen Anhang, und alle diejenigen, so diss Buch des In-

terims gestellt, dazu geholffen oder gerahten habe, zu scharff oder zu viel reden, schreiben und predigen könte, der verstünde diesen Handel, so die Ehre Christi angehe, nicht, oder liesse ihm denselben zum wenigsten nicht zu Herzen gehen.« Durch das Beispiel der benachbarten Städte ermuthigt, gestattete nun der Rath die Veröffentlichung des Bedenkens. In der »Vermahnung« desselben klagte das Ministerium über Verachtung der Prediger und des göttlichen Wortes bei der Jugend und bat den Rath zu helfen, dass ein rechtschaffenes, wahrhaft bussfertiges Leben in die Stadt einkehren möchte. Missvergnügt über die Nutzlosigkeit seiner Bemühungen um die Besserung des Volks, beschäftigte sich Medler lieber mit der Gründung eines Pädagogiums, in welchem über alle Wissenschaften Vorlesungen gehalten wurden, eine Zeit lang auch von Urbanus Reghius und Matthias Flacius. Aus Ärger wegen gelehrter Streitigkeiten mit seinen Collegen liess er es schnell verfallen und zog heimlich nach Bernburg 1551.

Die zwei Jahre lang unbesetzte Superintendentur übernahm der aus Preussen vertriebene Joachim Mörlin mit dem Entschlusse, die Kirchenordnung nach Lehre und Disciplin in Vollzug zu setzen. Rücksichtlich jener fand er an dem Rathe eine kräftige Stütze gegen Papisten und Sacramentirer; anders war es mit dieser. Das Colloquium kam den 17. Juli 1555 darin überein, dass die Personen, welche zum längsten in zwei Jahren das Mahl des Herrn nicht genossen hätten, trotz allen treuherzigen Vermahnungen, wenn sie ungebessert stürben, nicht nach christlichem Brauche beerdigt werden sollten. Noch andere Versagungen kirchlicher Ehren wurden verabredet. Allein oft hatte Mörlin über hartnäckigen Widerstand zu klagen. Erst 1566, als die Hand Gottes schwer lastete auf der von der Pest heimgesuchten Stadt, die 6000 Menschen verlor, liess man es geschehen, dass die Prediger, Jeder in seiner Gemeine, strafwürdige Personen privatim zur Rede stellten und zur Busse ermahnten. Mörlin schrieb an seinen Freund Marshusen den 10. Mai: »Der Herr — schenke uns eine wahre und aufrichtige Busse, den da mus es anfahen, gehet aber noch leider langsam an. Gott erbarms.« (*MS. Bibl. Guelf.*) Einige Zerwürfnisse mit den Kastenherren und dem Rathe kamen zum grossen Theile aus Herrschaftsgelüsten her. Auf eine Anklage, welche jene gegen Mörlin erhoben, gab dieser ein *responsum firmatum firmissime firmissima firmitate verbi Dei* und fragte bei dieser Gelegenheit,

6*

welcher Unterstützung seine Frau und Kinder nach seinem Tode sich zu versehen hätten. Überhaupt hatten die Prediger wohl Grund zu Beschwerden über die Willkür der Kastenherren. Wie der Rath seine Stellung zu ihnen bisweilen missbrauchte, lässt folgender, bald nach der Rückkehr des Mörlin und Chemnitz aus Königsberg eingetretene Vorfall erkennen. Wir erzählen ihn mit den jener Handschrift entlehnten Worten des Ersteren vom 17. Juli 1567. »Am vierzehnten Tage dieses Monates wurden wir in den Senat gerufen, ich mit dem Magister Coadjutor, der Senior des Colloquiums Lampe und Magister Puchenius. Nachdem die Urtheile über die Ehefrage abgegeben waren, wurden wir *magnifice et gloriose* empfangen. Wir, ich und Puchenius, hatten nämlich Tags zuvor in der Predigt die Milde des Raths durchgehechelt dafür, dass er einen Mann, der im vorigen Halbjahre seinen Vater schwer zum Tode verwundete, ohne die geringste Censur während meiner Abwesenheit in die Stadt wieder aufgenommen hatte. Da sprangen nun Alle mit grossem Lärmen voll Ärger, ich will nicht sagen voll Wuth, gegen uns auf« — Etwas der Art wollten sie nimmermehr leiden. — »Das thaten nicht nur die aus dem Hagen, sondern auch meine nächsten Väter und Freunde.« »Wird der Herr in meiner Noth etwas Liebes mir antworten? Wahrlich meine Herren sind gegen mich wie umgewandelt. Ich warte also nur auf die Gesandten und werde festen Sinnes antworten : Amen. Wie ich auch im Rathe zu ihnen sagte : Also kann ich auch euer Diener nicht mehr sein. — Ich sorge, mein Coadjutor wird auch nicht bleiben.«

Chemnitz wollte die Superintendenz nur dann übernehmen, wenn ihm vorher eingeräumt würde, dieselbe in einer bestimmten Weise zu verwalten. Ausdrücklich erinnerte er, dass er einige Artikel »proponiren wolte nicht einiger bösen Meinung, nicht verfänglicher oder gefährlicher Weise, etwa Neuerung dardurch zu suchen, oder die Personen des *Ministerii*, eines Erbarn Raths und der Erbarn Kasten-Herrn in Verdacht zu ziehen, sondern weil es die Nothdurft seines Gewissens also erforderte.«

Von dem Ministerium erwartet Chemnitz, dass es, damit die in den Kirchen Braunschweigs bestehende »liebliche, schöne, gottselige Einigkeit« erhalten werde, an dem *Corpus doctrinae*, der *forma purae doctrinae et sanorum verborum*, festhalte und im Strafen der Corruptelen die demselben angefügten Lüneburger

Artikel befolge. Alle Willkür im Urtheil über die Controversen soll fern bleiben; die Entscheidung über neue Streitfragen von dem Colloquium ausgehen. Neue Redeweisen sind als gefährliche zu fliehen. Alle müssen *affirmative* und *negative* aus einem Geiste, Herzen und Munde predigen und streiten. *Concordia in doctrina* ist die erste Bedingung einer segensreichen Verbindung der Diener am Worte Gottes.

Den Vereinigungspunkt für die Glieder des Ministeriums bildet das Colloquium, in welchem dasselbe als eine Körperschaft von Amtsbrüdern sich darstellt. Alle das Lehramt betreffenden Gegenstände sind und müssen bleiben »gemeine Sachen *totius colloquii.*« Hier soll der Zustand der ganzen Kirche in Braunschweig im freien Austausche der Gedanken besprochen werden. Hält Einer eine Änderung in den Gebräuchen für nothwendig, so steht ihm nicht frei, solche eigenmächtig bei seiner Gemeine einzuführen, als sei er *suae parochiae plenā et exemtā auctoritate Pontifex.* Er trage im Colloquium seine Ansicht vor und beruhige sich bei der gemeinsam getroffenen Entscheidung. Manche Störung des Friedens wird verhütet, wenn die Amtsführung Aller einen Charakter trägt, welcher das Resultat reiflicher Überlegungen ist. Besprochen werden nicht bloss Doctrinalia, Ritualia, Liturgica, Disciplinaria, Ehefragen, sondern auch die Mängel der Glieder des Ministeriums in Lehre und Leben. So würden sie durch Gottes Gnade die Kirche recht bauen, wenn sie nicht allein von anderer Leute Mängel reden, sondern auch unter sich selbst, was zur Besserung möchte nöthig sein, inquiriren würden. Es ist aber nicht genug, dass unter den Geistlichen nur eine äussere, amtliche Brüderlichkeit besteht, sie muss eine persönliche sein, welche *in communi vita et conversatione* sich manifestirt. Dazu trägt das Colloquium insofern bei, als es zwischen den mit einander Zerfallenen Versöhnung stiftet. Vor Allem darf Niemandem gestattet werden, Zwiespalt im Colloquium zu veranlassen oder Nebencolloquia zu halten. Schon Mörlin hatte *leges pro Ministerio* zur Unterschrift für Jeden, der neu aufgenommen würde, abgefasst. Vermehrt und verbessert von Chemnitz, erschienen sie 1571. Herzog Rudolph August bestätigte dieselben 1701 mit seiner Unterschrift und den Worten: »Zu dieser alten löblichen Ordnung wird nicht nöthig sein, Etwas hinzuzufügen, sondern, wenn nur darüber gehalten wird, wird alles wohl stehen.« Noch heute sind die Gesetze nicht antiquirt.

Die Stellung des Superintendenten zum Ministerium und zum Colloquium ergiebt sich von selbst. Wie er von der Kirchenordnung zum geistlichen Aufseher über alle Kirchensachen gesetzt ist, so nimmt er *ratione officii* den ersten Platz im Colloquium ein, nicht als Regent, sondern als Dirigent, der nöthigenfalls auch die Superiorität desselben über sich anerkennt. Ihm vor Allen liegt die Sorge ob, für die Einhelligkeit und Ordnung des Ministeriums zu wachen. Wenn an Einem Mängel in Lehre und Leben sich zeigen, muss er darum reden »*privatim* oder *coram universo colloquio*, gelinde oder mit gebührlichem Ernste.« Chemnitz gestattet Jedem, der über harte Behandlung klagen sollte, die Appellation an das Colloquium, will auch gern über eigene Fehler mit sich reden lassen. Das Hereinziehen des Rathes würde die Geschlossenheit des Colloquiums, um welche es ihm gerade zu thun war, aufgehoben haben. Ohne Wissen desselben will er Nichts unternehmen. »Ich für meine Person wäre gäntzlich bedacht, die *Communicationem Consiliorum* zu halten, dass wir also für einen Mann stehen, einer dem andern die Hand bieten möchten, das *Colloquium* den *Superintendenten* nicht allein stecken liesse, und wiederum der *Superattendens* bey und über dem *Colloquio* treulich hielte.« Er erwartet von den *Fratres* die schuldige Ehrfurcht und Gehorsam, begehrt aber nicht, dass man ihn »hochhalte.« In brüderlicher Gemeinschaft wünscht er mit ihnen zu arbeiten.

An den Rath richtet Chemnitz die Bitte, dass er das Ministerium das Lehr- und Strafamt wider falsche Lehre und gottloses Leben der Kirchenordnung gemäss führen lassen möge. Eine papistische Tyrannei werde dadurch nicht befördert; denn es bleibe der Obrigkeit als einer christlichen das Recht des geordneten Einspruches, wenn er nur freundlich und ohne Bitterkeit geschehe, auch mit der Geneigtheit, die auf Gottes Wort gegründete Rechtfertigung anzunehmen. Das Urtheil über das, was rechte Lehre sei, soll eigentlich nur dem Amte zustehen, welches mit ihrer Verkündigung betraut und mit ihr am besten bekannt ist. Die Obrigkeit, die auf die Erfüllung der ersten, wie der zweiten Tafel des göttlichen Gesetzes halten muss, setzt ihren Dienst, welchen sie mit Bestellung einer Kirchen- resp. Lehrordnung nach dem Rathe einsichtsvoller Männer der Kirche geleistet hat, damit fort, dass sie von den Trägern des Lehramtes nöthigenfalls Rechenschaft fordert aus Gottes Wort. Auf die Möglichkeit der Nichtverständigung

nimmt Chemnitz keine Rücksicht. Tritt er ein, dann ist jedem Theile der Recurs an das Urtheil der benachbarten Kirchen und der Universitäten unbenommen. Das Eintreten eines solchen Falles fürchtet er nicht, wenn die Rücksichten der Billigkeit, wie er sie vorschlägt, nicht ausser Acht gelassen werden. »Es müsten mir auch meine Herrn ein Erbar Raht günstiglich zu gute halten, dass ich jetzund *libere* anzeigete, was meine Nohtdurfft wäre. Es hätte diese Kirche vor der Zeit einen *Superintendent*en gehabt, der hätte auch *Martinus* geheissen, Nemlich den frommen gottseligen *Gorolitium*, und weil man an ihm nun gemerket, dass der gute Mann nicht allwege ein Löwen Herz gehabt, wo etwas zu verantworten gewesen, hätte man ihn offt jämmerlich und erbärmlich, mit bittern und bösen worten aussgepantzerfeget, Und da man mit mir auch gedächte, und wolte umgehen, wäre kein besser Raht, dann man liesse mich jetzund günstiglich ziehen, dann ich sonst mein Amt nicht wüste zu führen, Auch würde es dem zu Verdriess gereichen, dess das heilige *Ministerium* eigentlich ist.«

Öffentliche Sünden müssten öffentlich gestraft werden ohne Unterschied der Personen, »es betreffe kleinen Hans oder grossen Hans, Obrigkeit oder Unterthanen.« Gott habe der Obrigkeit, weil sie ein schweres Amt trage, allezeit Propheten zugeordnet, um sie aus seinem Worte daran zu erinnern. Ihr Ansehn werde dadurch nicht geschwächt, sondern gestärkt, und Aufruhr nicht gestiftet, sondern verhütet. »Daraus entstünde Aufruhr, spricht Lutherus über 101. Psalm, wann man allein dem gemeinen Mann allezeit mit dem Straff-Ampt auf dem Halse liegen wil, und die grossen Herrn wil man nicht, mit einem Fingerlein, wo sie gleich sträfflich seyn, angreiffen.« Für die Freiheit im Strafen anderer Stände darf der Rath seine Unterstützung nicht versagen, damit das heilige Ministerium nicht in Verachtung gerathe.

Sollen aber die Strafpredigten Nachdruck haben, so muss der Bindeschlüssel, welchen die K.-O. für ein wesentliches Stück des Lehramtes anerkennt, zur Anwendung kommen. Dass Viele schon bei der Erwähnung der Kirchendisciplin ausrufen: »das ist der alte Bann, daraus wird nichts Gutes werden«, lässt sich aus dem Missbrauche, welchen der Papst und seine Klerisei damit getrieben hat, und etliche unruhige Köpfe noch treiben, leicht erklären. Die K.-O. dringt darauf, dass wegen öffentlicher Laster die solenne Excommunication mit Bewilligung der gläubigen Gemeine

ausgesprochen werde. Wünschenswerth ist desshalb die Bestellung eines Consistoriums, welches der apostolischen Sitte entspricht und von den Zeitumständen gefordert wird. Zunächst will jedoch Chemnitz über die bisher in Braunschweig übliche Kirchenzucht nicht hinausgehen. Nur die unkirchlich oder in öffenbaren Lastern Lebenden will er derselben unterwerfen, jedoch so, dass eine öffentliche Darstellung vor der Gemeine, selbst im Falle eines Todtschlages oder Ehebruches, unterbleibe. Solche grobe Sünder müssen nach Abbüssung der bürgerlichen Strafe nicht allein mit der Obrigkeit sich versöhnen, sondern auch mit der Kirche, welche das Colloquium, zu welchem dann auch Laien gehören, vertritt (dritter Grad). Mit andern Sündern verhandeln nur die betreffenden Prediger (erster Grad), unter Umständen mit Zuziehung des Superintendenten und der *Seniores Colloquii* (zweiter Grad). Ein öffentliches Verfahren gereicht den Büssenden nicht zur Erbauung, sondern zur Verspottung in einer so weitläufigen Kirche, wie die braunschweigische ist.

Laien auch an einer so beschränkten Kirchenzucht Theil nehmen zu lassen, hatte Bugenhagen nicht gefordert. Indessen war namentlich von Mörlin der Grundsatz der Reformatoren, dass Gerichte der Kirche, welche alle Tyrannei ausschliesse, von Geistlichen und christlichen Laien gebildet werden müssten, befolgt worden. Chemnitz hält daran fest und beruft regelmässig mehrere Kastenherren *nomine Ecclesiae.* Indem er so die Gemeine zur Erörterung innerer Fragen in amtlicher Weise heranzieht, nimmt er der Anklage, von den Geistlichen werde die alte Herrschaft zurückgeführt, allen Grund. Eben dadurch war das Regiment der römischen Hierarchie so drückend geworden, dass es für ein Privilegium des Klerus ausgegeben wurde.

Die Procedur hatte in der Regel folgenden Verlauf. Den ersten Schritt that der Rath, indem er an sein Erkenntniss die Clausel hing, dass der Verurtheilte nach Abbüssung der Strafe vor dem Colloquium des geistlichen Ministeriums sich einstellen und daselbst mit der Kirche sich versöhnen solle. Das Nichterscheinen wurde mit Verbannung aus der Stadt bestraft, trat jedoch nur einmal ein. Manche baten aus freiem Antriebe um Feststellung eines Termines; Andere bedurften erst der öffentlichen oder privaten Aufforderung von Seiten der Prediger oder Befreundeter. Erscheinen mussten selbst Fremde und Einheimische, wenn sie auch aus-

serhalb des Stadtgebietes sich vergangen hatten. War ein Braunschweiger von einer fremden Obrigkeit bestraft, so liess es dabei der Rath bewenden, gab aber dem Ministerium nach, dass jener dieses um Wiederaufnahme bitten müsste und gestattete ihm zuvor nicht, das heil. Mahl zu geniessen, noch an irgend welchen kirchlichen Handlungen oder Ehren Theil zu nehmen. Nur die Predigt ward nicht versagt. Die Nöthigung des Raths, der Disciplin sich zu unterwerfen, fand statt, wenn der dritte Grad derselben nothwendig war. Bei dem ersten und zweiten erreichten die Prediger durch Zureden Gehorsam. Ob der erste oder zweite Grad in Anwendung kommen sollte, wurde in manchen Fällen zuvor von dem Ministerium berathen, namentlich wenn eine Verschärfung der Zucht in Frage stand.

Vor dem Colloquium durfte der Sünder nicht allein erscheinen, sondern begleitet von einer oder mehren Personen, welche das Ministerium zuweilen namhaft machte. Sie traten für jenen als Zeugen auf, auch als Bürgen, dass er ernstlich sein Vergehen bereue und sich bessern wolle. Mitschuldige wurden ohne Hülfe des Raths vorgefordert. So ein Vater, welcher seinen Sohn verleitet hatte. Ungehorsame Söhne mussten vor dem Colloquium ihre Väter um Verzeihung bitten. Chemnitz redete mit den Gefallenen nachdrücklich aus Gottes Wort und fand bei Manchen ein zerknirschtes Herz. Einer kam mit solcher Gewissenspein, dass er durch den Trost des Evangeliums aufgerichtet werden musste. Nicht Wenige entschuldigten sich oder verringerten ihre Schuld, gaben aber bald nach und baten dann mit Thränen um Versöhnung mit der Kirche, Besserung durch einen Handschlag gelobend. In Sünden Versunkene erhielten Aufnahme nur mit Mühe. Einem Bürger, der als Ehebrecher, Verächter des Gottesdienstes, Friedensstörer, Wahrsager u. s. w. berüchtigt war, erklärte Chemnitz: Seine Zusage der Besserung verdiene keinen Glauben. Fromme Männer mussten für ihn Fürsprache einlegen. Mit Mässigung behandelte er diejenigen, welche, abgesehen von dem einen Falle, einen guten Wandel im bürgerlichen und kirchlichen Sinne geführt hatten. Ärgerniss erregende Auftritte, wie sie in dem geistlichen Gerichte vor der Reformation häufig gewesen waren, traten nicht ein. Die Versöhnten genossen bald nachher öffentlich das heil. Mahl.

Im Jahre 1568 erfuhr Chemnitz einen nachdrücklichen Wi–

derspruch, welchen er durch ein ebenso evangelisches, wie kluges Benehmen unschädlich zu machen wusste. Ein wegen Ehebruch aus der Stadt gewiesener Bürger weigerte sich bei seiner Rückkehr vor dem Colloquium zu erscheinen, wenn es ihm nicht von dem Rathe befohlen würde. Dieser ergriff seine Partei. Inzwischen kamen Reden in Umlauf: das Ministerium wolle alle Fälle vor das ganze Colloquium und endlich vor die Gemeine bringen, spreche auch mit den Büssenden hart und höhnisch. Gedrängt von dem Ministerium, seine Pflicht zu thun, wich der Rath mit der Antwort aus: da ein Tumult entstanden sei, müsse die Angelegenheit vor die Gemeine gebracht werden. In zwei Predigten erklärte nun Chemnitz, ohne von dem Banne Etwas zu sagen, die bisher angewandte Disciplin, begründete sie mit der heil. Schrift und Kirchenordnung und zeigte schliesslich, wie unentbehrlich sie der Stadt sei. Die Bürger waren beruhigt. Der Rath gestand, dass er für sich an der so erörterten Disciplin Nichts auszusetzen habe, wollte jedoch eine Besprechung mit den Gildemeistern und Hauptleuten nicht aufgeben. Noch einmal ging Chemnitz im Senate auf dieselbe, ohne die geringste Unzufriedenheit und Bitterkeit, ein. Den bei seiner Einführung mit dem Rathe abgeschlossenen Vertrag brachte er zwar in Erinnerung, bestand aber keineswegs von Rechtswegen auf dessen Erfüllung. Er warnte vor Wankelmüthigkeit, welche standhaften Sachsen zumal unter diesen Umständen, da man zweifelhaft sei, ob sie das vor einem halben Jahre in ihrem eignen Interesse Beschlossene halten wollten, übel anstehen werde, gedachte des »Exempels in Bremen« und schloss mit den Worten: »Wir bitten und begehren freundlich, fleissig und dienstlich von wegen des Colloquii, dass E. Erb. W. Rahts wegen ihre Gemüht und Meynung erklären wollen, ob sie an diesem gegebenen Bericht einigen Mangel und Feil haben, ob sie damit zufrieden oder nicht zufrieden sind. Und uns des Grund und Ursach anzeigen, so wollen wir uns mit weiterm Bericht aller Christl. Gebühr wissen zu verhalten. Denn wie wir uns vor der Zeit erboten, erbieten wir uns noch, wollen auch bey dem erbieten bleiben und verharren. Da E. Erb. W. vernehmen würde, dass wir mit der *disciplin* zuweit greiffen und dieselbige nicht recht zur Besserung wie itzt die Erklärung geschehen, führen wolten, solte E. E. W. als unsere Christl. Obrigkeit allezeit Macht haben mit uns darum zu reden, und wir wolten uns jederzeit dermassen verhalten, dass E. Erb.

W. zur Billigkeit nicht soll über uns zu klagen haben. Bitten derohalben und begehren, wie gesagt, dass E. Erb. W. vor ihre Persohn, von Rahts wegen ihr Gemüht und Meynung hierauff günstiglich und deutlich erklären wolle.«

Den Rechtsstandpunkt des Vertrags gab mithin Chemnitz auf, da er, als ob der letztere nicht vorhanden wäre, zu einer neuen Einigung mit dem Rathe sich bereit erklärte. Er wollte durchaus nicht seine Ansicht von der Disciplin festhalten, wenn ihm deren Mangelhaftigkeit nachgewiesen werden sollte. So erreichte er durch weise Nachsicht, was ihm bei herrischem Auftreten von den Braunschweigern, die eine gewisse kirchliche und politische Freiheit in allen Zeiten eifersüchtig sich bewahrten, leicht versagt worden wäre, nämlich die unumwundene Erklärung, dass diese Disciplin zur Besserung der Kirchen prosequiret werden möchte, da solche billig, christlich und dieser Kirche nöthig sei.

Sofort erfolgte der Befehl des Raths an den Gebannten, vor dem Colloquium die Versöhnung mit der Kirche zu erbitten. Er erschien, aber trotzig in Geberde und Sprache, damit er, desshalb getadelt, einen scheinbaren Grund hätte zur Klage über schmähliche Behandlung. Chemnitz vermied jedes aufregende Wort. Bald drangen die Begleiter des Tobenden in diesen, dass er seinen Widerstand aufgeben möge. Er gab nach, kam auch folgenden Tags zu Chemnitz, voll Reue über sein Benehmen und dankend für die erfahrene Milde, welche nun die ganze Stadt rühmte. Nachher bedurfte der Rath nur einer einfachen Erinnerung an die Freiheit des Ministeriums.

Den öffentlichen Bann brachte Chemnitz mit Beschränkung vier Male zur Anwendung, ohne dass Widerspruch sich erhob. Zu diesem äussersten Mittel musste er gegen Menschen, welche enorme Verbrechen begangen hatten oder keine Besserung, wie sie gefordert wurde, angelobten oder hartnäckig ihre Schuld läugneten, seine Zuflucht nehmen. Über einen unverbesserlichen Betrüger, der schon zu Mörlins Zeit »mitt einem zugerichten Chrystall vmbgangen« und Viele mit Aberglauben verstrickt hatte, sprach das Colloquium, die betreffende Stelle im 18. Kapitel des Evangeliums Matthaei vorlesend, in Gegenwart der Kastenherren den Bann *publice et solenniter* aus. Später wurde er ausserhalb der Stadt, im Herzogthum Celle, eines Bundes mit dem Teufel beschuldigt, gefangen gesetzt und, nachdem er denselben eingestanden

hatte, verbrannt. — Chemnitz übte die Sittenzucht im Sinne der Gemeine. Nicht die geringste Spur von Herrschsucht kann ihm nachgewiesen werden. Dies haben unbefangene Geschichtsforscher, wie Havemann, anerkannt.

Im Jahre 1572 war ein Braunschweiger, der im trunkenen Zustande seinen Bruder erschlagen hatte, aus dem Gefängnisse des Herzogs Julius entlassen. Bei seiner Rückkehr liess Chemnitz dem Rathe vorstellen, wie ärgerlich es sein würde, wenn Jemand, der eine »schreiende Sünde« begangen, unter den Bürgern frei einhergehen dürfte. Der Rath antwortete, diese Erinnerung sei wohl begründet; er könne jedoch jenen nicht verweisen aus Rücksicht gegen den Fürsten, welcher darin einen Tadel über die Freilassung sehen würde. Er wolle aber dem Zurückgekehrten die Theilnahme an Versammlungen der Bürger verbieten und befehlen, mit der Kirche sich zu versöhnen. Chemnitz hielt die Busse vor dem Colloquium für eine ungenügende Demüthigung, den Gebrauch der öffentlichen Busse für bedenklich. Mit demjenigen, worauf es bei ihr ankam, wollte er indessen einen Versuch machen. In einer Predigt redete er von dem Ärgerniss, welches zumal durch ein *peccatum clamans* gegeben werde, machte die Anwendung auf den vorliegenden Fall und bat, dass man so mit dem Sünder handeln möge, dass die Stadt durch Gleichgültigkeit seiner Schuld sich nicht theilhaftig mache. Bussfertig erschien derselbe vor dem Colloquium und liess sich zu der Äusserung der Bitte bereden, die Stadt in seinem Namen zum Gebete zu ermahnen, dass Gott ihm die Sünde vergebe und sie selbst davor bewahre. Dies geschah nach einer Berathung des Ministeriums in der Gemeine des Reuigen von einem seiner Prediger und von Chemnitz des Nachmittags. Letzterer schloss seinen Bericht (*Acta Msc. Ministerii Brunsv. fol.* 24) mit den Worten: *Haec quasi species quaedam publicae poenitentiae* (*nam eo die ad communionem accedebat*) *patienter et sine contradictione ab Ecclesia suscepta est propter atrocitatem casus Hoc nota.** Mit gleicher Vorsicht hatte er ein Jahr vorher einen ausserordentlichen Fall behandelt. Es war ein Bürger wegen öffentlicher Blasphemie gegen das heil. Abendmahl, nachdem er die bürgerliche Strafe gebüsst hatte, vor das Colloquium gekommen und, als er zur Besserung

* Die bisher ungedruckten *Acta M. E. B. temp. Sup. M. K. D. De disciplina* befinden sich im Archiv der Stadt Braunschweig.

ermahnt wurde, mit der Antwort: »Sie solten im das auff seinen reinen glauben heimstellen« fortgegangen. Dieser Hohn gefährdete, wenn er ungeahndet blieb, den Bestand der ganzen Disciplin. Die Prediger von St. Martin drangen auf öffentliche Verhandlung und die öffentliche Excommunication auf Grund der K.-O. Chemnitz aber fürchtete, dass ein solches Vorgehen im Widerspruch mit seinem dem Rathe gegebenen Versprechen das Aufhören der Sittenzucht nach sich ziehen würde. Er gab der Gemeine einen Bericht von dem Falle, mit Verschweigung des Namens, und erklärte, dass davon in der Kirche des Betreffenden geredet werden müsste. Tags darauf versicherte der Rath: Er hette daran *Senatui* kein misfallen gethan *se enim agnoscere utile et necessarium hoc esse Et audita narratione facti indicarunt se facturos ex officio quod deceret* (*Acta fol.* 23). Nun suchte der mit dem Banne Bedrohte selbst um Zutritt zum Colloquium nach und that, was üblich war. Ausgeführt wurde er gegen einen Andern, der durch seine Hartnäckigkeit das Ministerium erbitterte, weder wahre Busse äussernd, noch versprechend, endlich einmal das Mahl des Herrn zu geniessen. Seine im Colloquium verkündete Ausstossung machte Chemnitz der Gemeine bekannt. Einige Wochen später fiel der Excommunicirte in eine schwere Krankheit. Sein Trotz war gebrochen. Es verlangte ihn nach dem Zuspruch seiner Prediger. Sie erschienen erst auf die Bitte einiger Nachbarn. In deren Gegenwart gestand er seine Schuld und empfing, da sein Ende nahte, die Absolution und die Communion.

Die Glieder des Ministeriums erfuhren zum Theil an sich selbst, wie streng ihr Superintendent es mit der Sittenzucht nahm. Geistliche müssten auf Reinheit des Wandels nicht weniger, als auf Reinheit der Lehre sehen. Er könnte, dürfte und wollte weder gegen sich, noch gegen sie bei irgend welchen Ärgerniss gebenden Fehltritten Nachsicht üben. Diese Strenge missfiel etlichen Collegen. Sie nahmen sich eines Bruders an, welcher wegen einer starken Berauschung einige Zeit weder im Colloquium erscheinen, noch Amtshandlungen verrichten durfte. Er wurde mit unverzüglicher Entsetzung bei einer zweiten Anklage bedroht. Sonst kam die Eintracht im Colloquium nur zwei Male in Gefahr. Das Bewusstsein von der Unzertrennbarkeit des Ministeriums und Colloquiums wurde jedes Mal neu gestärkt. Ausser einem Zwiespalte zwischen zwei Collegen und den erwähnten Fällen kam Nichts

weiter gegen Geistliche zur Sprache. Der calvinisch gesinnte Rector Matthias Bergius erfuhr eine mildere Behandlung, als die K.-O. vorschrieb. Nach einem Rückfall in seinen Irrthum wurde er erst verbannt.

Dem Rathe gestattete Chemnitz nicht, einen Prediger sofort vor sein Forum zu rufen. Zuerst müsse das Colloquium mit diesem die Klage besprechen. Beweise er seine Unschuld oder gelobe er im Falle des Schuldigseins Besserung, solle die Sache mit Schweigen zugedeckt werden. Verweigere der Überführte die Anerkennung der Schuld, so klage ihn das Ministerium selbst vor dem Rathe an, damit er bestraft werde. (*Catal. Min. Brunsv. MS. fol.* 64.)

Gesetzliches Ansehn erhielt die Kirchenzucht durch die 1579 veröffentlichte »Ordnung der Stadt Braunschweig ihre christliche Religion, auch allerhand Criminal- Straf- und Policeisachen betreffend.« Folgende Stellen verdienen hervorgehoben zu werden.

Titulus 1. Von der christlichen Religion. So Jemandts in der Stadt Braunschweig betroffen und gefunden würde, dem die Articul unsers Christlichen Glaubens nicht bekant noch wisslich weren, und er dieselben zu lernen vorechtlich unterliesse, der solt in der Stadt nicht geduldet noch gelidden werden, bis so lange er sich der gebür nach leren und unterrichten liesse. Alle die in unser Stadt wonen, und sich wesentlich enthalten wollen, sollen sich Christlicher Lere und Lebens befleissigen, und daran keinen gebrech oder mangel (der aus vorachtunge oder mutwillen herflösse,) erscheinen oder befinden lassen, sonsten solten sie aus der Stadt und allhie nicht geduldet werden. Die Lehr aber, darnach sich alle unser Stadt Bürger und Einwoner richten und halten sollen, sol den Göttlichen, Prophetischen und Apostolischen schrifften, den dreien *Symbolis* als dem *Apostolico*, *Niceno* und des heiligen *Ambrosii* und *Augustini* gemess sein u. s. w. Das alles findet man by unser Kirchen Ordnung, die *Anno* 1528 erstlich gestellet und publiciert, und hernach *Anno* 1563 widerumb Repetieret und von newes ausgangen, darüber wir auch ernstlich und unnachlessig halten wollen, in aller massen, als solchs in der *Praefation* solcher ordnung ist ausgedruckt und angezeigt. Wer aber solch *Corpus Doctrinae* mit worten oder wercken zu übertreten, zu vorachten oder schimpfflich davon zu reden fürnehmen, und sich unterstehen würde, und darvon auff gütliche Vormanunge nicht abstehen und

rechtschaffene Buss auch nicht thuen und leisten würde, der solt als ein vorechter Gottes und seines Göttlichen Worts geachtet und aus der Stadt unnachlessig vorweiset werden, biss so lange er seiner besserunge gute zeugnis und kundschafft von unserm gantzen *Colloquio* erlangen, und also fürbringen könne, das wir derselben vollenkommen Glauben zustellen und geben können.

Titulus 2. Von den Sacramentschwermern, Wiederteuffern, und dergleichen Rotten und Secten. So jemandt allhie in unser Stadt mit der Sacramentschwermerey, oder der Wiederteufferey, oder andern dergleichen Rotten und Secten, die Gottes Worte, der Augsburgischen *Confession*, derselbigen *Apologia* und unser Christlichen Kirchen Ordnunge zugegen weren, behafftet zu sein befunden würde, Solt er deshalben vor unser Geistliche *Colloquium* fürbescheiden, und darselbst aus Gottes Worte von seinem irthumb abezustehen, mit getrewem vleis unterrichtet und vormanet werden und so er dann darüber bey seinem irthumb öffentlich noch verharren würde, Solt er aus unser Stadt und Gebiete so lange vorweiset und darin nicht gelidden werden, Er habe dann sich gegen uns schrifftlich erklert, das er von seinem Irthumb abgestanden sey, als dann wollen wir ime den eingang unser Stadt wiederumb erleuben, mit diesem weiterm bescheide, das er alsdann, wenn er wieder in die Stadt kommen, zu nehesten male, wenn die Herren unsers Geistlichen *Colloquii* in unser Brüder Kirchen beinander sein werden, darselbst vor inen erscheinen und seinen irthumb auch wiederrufen, und darvon gentzlich abezulassen, angeloben werde.

Titulus 5. Wer bei Zaubern oder Warsagern trost, hülffe oder radt suchen und dessen überwunden würde, so solt er uns sechs Marck zur straffe geben, und sich auch für unserm Geistlichen *Colloquio* als ein Bussfertiger ertzeigen also, das man mit ime zufrieden sein köndte. Ein frembder aber solt der Stadt zwey Jahr emperen und wo er dann Busse thete, mit zweyen Marcken den einganck wiederumb erwerben mügen.

Titulus 17. Der Todschläger soll sich erstlich mit Gott und der Kirche, auch mit des Entleibten Freundschaft versöhnen und von unserem *Colloquio* absolviren lassen und darnach dreissig Gülden Strafe geben, so kann er wieder aufgenommen werden.

Diese Kirchendisciplin blieb noch bis in das achtzehnte Jahrhundert im Gebrauch. Dass sie »oftmals nicht ohne Hinderung«

ausgeführt wurde, wie Rethmeier erzählt mit Beziehung auf seine Zeit, dazu mag wohl das Aufhören der Betheiligung von Laien Etwas beigetragen haben. Wahrscheinlich hatte es in dem Verfall des kirchlichen Lebens überhaupt seinen Grund.

Chemnitz nahm gern Gemeindeglieder, welche der Kirche amtlich nahe standen, zu Hülfe, auch dann, wenn es sich um die rechte Lehre bei Geistlichen handelte. In seinem Bericht über die Beilegung eines dogmatischen Streites in Halle schreibt er selbst: »Es sind aber auch zu dieser gantzen Handlung neben dem vorgemelten *Doctore Mart. Kem.* ettliche fürneme personen von wegen eines Erbarn Hochweisen Radts auch von wegen der Kirchvetter vnd Achtmannen deputiret gewesen die nicht alleine als Zeugen diesem gantzen Handel beigewohnett sondern auch offt nach gelegenheitt selber dazu geredet haben.« (*MS. Bibl. Guelf.* 64. 5. *Extr. fol.*) Ebenfalls war ihm bei der Prüfung von Candidaten oder Geistlichen in Braunschweig die Anwesenheit von Mitgliedern des Raths und des Schatzkastencollegiums von Wichtigkeit, da sie von derselben nöthigenfalls Zeugniss geben könnten, insbesondere rücksichtlich der Art, wie Examinator und Examinand ihren Aufgaben Genüge geleistet hätten. Jener konnte, wenn dieser nach dem ungünstigen Ausfall der Prüfung über Härte klagte, das Urtheil der unparteiischen Zeugen ansprechen. Die Berathung des Ministeriums mit den Kastenherren im Generalcollegium wurde von Chemnitz aufgehoben. Sie war dem ersteren seit längerer Zeit weder nöthig, noch überhaupt förderlich. Auch ohne sie liess sich die Abstellung von Übelständen in den Kirchen, Schulen oder bei der Gemeine erreichen. Der Rath nahm auf die gewiss oft lästigen Mahnungen dieses Colloquiums gewöhnlich keine Rücksicht. Mörlin klagte darüber: »Dieweil selten *audientz* noch antwort auf eingebrachten *punct* gegeben wird, seyn die *Colloquia* fast *otiosi congressus*: sind auch etliche *Politici* damit unzufrieden, sprechen, man wolle ihnen nun *articul* fürschreiben.« (*Catal. Min. Eccl. Brunsv. MS. p.* 243.) Chemnitz mochte dieses durch die Noth der jungen Kirche hervorgerufene Colloquium schon desshalb nicht mehr aufrecht halten, weil das gute Einvernehmen mit dem Rathe so viel als möglich gewahrt werden musste. Dazu kam, dass die Kastenherren ihren früher wohlthätigen Einfluss jetzt oft nicht im Interesse des Ministeriums geltend machen wollten.

Noch eine andere Seite des Kirchenregiments war es, welche durch ihn eine Änderung zu Gunsten des Lehramtes erfahren sollte, nämlich die Besetzung der geistlichen Ämter. Diese lag fast ganz in den Händen der Laien; denn die Kirchenordnung theilte sie dem Rathe und den Kastenherren zu, jedoch so, dass sie dem Superintendenten und seinem Helfer die nominirte Person zur Prüfung in Bezug auf Wandel und Lehre vorstellen mussten, von deren Ausfall ihre Annahme abhängig gemacht wurde. Die Unzulänglichkeit dieser Bestimmung trat wiederholt in Conflicten zwischen dem Ministerium und den Wählern zu Tage, von andern Unordnungen ganz abgesehen. Auf den Wunsch des Rathes fasste Chemnitz 1571 eine Ordnung ab, wie es hinfüro mit den *Nominationibus*, *Vocationibus* und Annehmung der Herren Predicanten in den Kirchen zu Braunschweig gleichförmig und einhellig soll gehalten werden.

Prediger sind eine Gabe Gottes. Daran, also an die göttliche Seite des Lehramtes, erinnert vor dem Beginn der ganzen Handlung ein in allen Kirchen zu haltendes Gebet. In die Wahl und Ernennung einer Person mischt das Ministerium sich nicht ein. Es werden ihm aber diejenigen, unter welchen eine gewählt werden soll, bezeichnet, damit die Wahl einer ihm unleidlichen verhindert werde. Von der erwählten Person erhält der Superintendent und Coadjutor, das ganze Colloquium und der ganze Kirchenrath Kunde, auf dass die allseitige Zufriedenheit mit derselben bekannt werde, ehe die Wahl der nominirten Person in der Form der Berufung insinuirt wird. Zur Insinuation kommt die Aufforderung, vor dem Ministerium einer Prüfung sich zu unterziehen. Die Prüfung ist Sache des Colloquiums, keineswegs auf Grund eines göttlichen Standesprivilegiums. Auch Laien sind gegenwärtig und hören, »was und wie gefragt und geantwortet wird.« Nachdem die der Berufung angefügte Bedingung erfüllt ist, erfolgt die Präsentation des Erwählten vor dem Colloquium, damit er das *Corpus doctrinae* und die Gesetze des Colloquiums unterschreibe. Darauf die Introduction, in welcher derselbe in feierlichem Gottesdienste der betreffenden Gemeine dargestellt wird. Den Candidaten ordinirt der Superintendent nach einer Predigt über die Berufung in Gegenwart des Rathes und der Kastenherren. Die Ordination stellt die menschliche und göttliche Seite des Amtes dar; sie ist »nichts anders, denn ein solch offentlich Zeugniss der Kirche, dadurch die

geschehene Vocation ordentlich, Christlich und Göttlich erkant, bezeuget und bestetiget wird.« Die Handauflegung, »ein nützliches Mittelding,« welches mithin nicht zur Verleihung irgend welcher übernatürlicher Gaben dienen kann, wird »fürnemlich gebraucht um des gemeinen Gebets willen; auff das dasselbige mit grössern ernst, vnnd mehrer andacht geschehen möge, so geschicht eine Erinnerung, wie schwer das Ampt, vnd wie schwach die Person sey. 2 Cor. 3. Dieselbige person aber wird durch auflegung der Hende dem HErrn der Erndten dargestellet, alss der solch Ampt eingesetzt, vnnd seinen Geist, Gnade, Hülff, Beystandt, segen, gedeyen, krafft vnd wirkung dabey zugesagt habe.« Sie weist demnach vornämlich auf die göttliche Seite des Amtes hin. »Das also die Ceremonia der Ordination, die gantze Lehre vom Beruff der Prediger, fein klerlich vnd offentlich für Augen stellet.«

Wahl und Entlassung anderer Kirchendiener, sowie der Lehrer, Kastenherren und Diakonen musste mit Rath und Vorwissen des Ministeriums geschehen. »Weil Christliche Schulen zur Kirche gehören,« drang Chemnitz bei seiner Bestallung darauf, dass ihm die Aufsicht über dieselben nicht beschränkt werden dürfe. Blühende Schulen galten ihm für das sicherste Zeichen einer wohleingerichteten Kirche. Vergleichen wir Bugenhagens Bestimmungen über das Lehramt mit den von Chemnitz gegebenen, so finden wir, dass er wesentlich andere nicht aufgestellt, sondern jene ausgebildet hat. Sein Verdienst besteht namentlich darin, dem Ministerium die ihm allein zustehende *potestas ordinis* gegen unbefugte Einmischung und einen ziemlichen Antheil an der Regierung der Kirche gesichert zu haben. Der Einfluss des Superintendenten gewann dadurch einen Zuwachs, weniger den Predigern gegenüber, unter denen er nach der Einrichtung des Colloquiums wie *primus inter pares* stehen sollte*, als im Verhältnisse zu dem Rathe und den Kastenherren. Als Vertreter der sämmtlichen Geistlichen legte er kein geringes Gewicht in die Wagschale bei den Berathungen über Kirche, Schule und bürgerliches Leben. Und wenn irgend Jemand, so war Chemnitz der rechte Mann, um eine musterhafte Eintracht zwischen dem geistlichen und welt-

* Den herrschsüchtigen Nachfolger des Chemnitz erinnerten die Prediger daran, dass sie »Herren des Colloquiums« hiessen, ebenso wie der Superintendent.

lichen Elemente — *pacem in choro et in foro* — zu erhalten. »Die Reinheit und Selbstlosigkeit seines von allem pfäffischen Wesen freien Eifers, verbunden mit Weisheit und maasshaltender Klugheit, machte auf Jeden den Eindruck, dass es ihm rein um die Sache, nicht um den Triumph eigener Lieblingsgedanken, nicht um einen gesetzlichen Rigorismus, der so oft nur Scheinfrüchte erzielt, zu thun sei.« (Dorner im Evangel. Kalender von Piper 1862.)

Alle, mit denen Chemnitz in seiner Superintendenz verkehrte, boten freudig zu mannigfaltigen Verbesserungen die Hand. Das Ministerium verdankte ihm die Gründung einer Bibliothek von theologischen Werken, welche mit den zum grossen Theil von Chemnitz eigenhändig aufgesetzten *Acta Colloquii* zuerst in der Kapelle neben der Martinskirche, dann in der Brüdernkirche aufbewahrt worden sind 1570; ferner das Versprechen des Raths und der Kastenherren, für die bedürftigen Wittwen und Waisen der Prediger sorgen zu wollen 1571. — Im Gottesdienste machte er zweckmässige Anordnungen. Auf seine Vorstellung legten die Frauen und Jungfrauen, wenn sie zum heil. Mahle gingen, allen äussern Schmuck, der damals so kostbar war, dass der Rath dagegen eine lange Reihe von Verordnungen erliess, bei Seite und erschienen, die wahre Busse kundzugeben, in einfachen schwarzen und weissen Kleidern. Zugleich führte er die nur in der Martinskirche bestehende Sitte, bei der Darreichung des Kelches Tücher oder Becken unterzuhalten, in allen Kirchspielen der Stadt ein 1568. Von ihm wurde die Abkündigung der öffentlichen Beichte und Absolution an jedem Sonntage dem Colloquium empfohlen und von diesem zum Beschluss erhoben, der sofort ausgeführt wurde (1571). Der Gleichmässigkeit wegen kam ein Formular, welches er im Auftrage des Colloquiums abgefasst hatte, in allen Kirchen zur Anwendung. Dasselbe gilt von den Dank- und Gebetsformularen für die Sechswöchnerinnen. Im Generalcolloquium wurde von der Anstellung tüchtiger Hebammen gehandelt. Chemnitz setzte, wie die Ärzte, etliche Artikel auf, die denselben auf der Münze vorgelesen wurden. Unvermögenden Wöchnerinnen bestimmte der Rath eine Unterstützung.

Damit keine gesetzwidrige Ehen eingegangen würden, beschloss das Colloquium, dass die zur Trauung sich meldenden Personen, welche das Bürgerrecht nicht hätten, vor der Abkündigung den erforderlichen Nachweis den Bürgermeistern und Predi-

gern liefern sollten. Über die Zulässigkeit von Eheschliessungen in Bezug auf die Verwandtschaftsgrade wurde oft lange in dem Generalconsistorium, woran Chemnitz mit dem Coadjutor und den Seniores Theil nahm, debattirt. Auf das Ansuchen eines Juristen, die Schwester seiner verstorbenen Braut heirathen zu dürfen, ertheilte das Colloquium eine abschlägige Antwort und beharrte dabei, obwohl derselbe von dem Bischof zu Halberstadt, Heinrich Julius, unterstützt wurde. Prostituirten Jungfrauen gestattete das Colloquium mit Zustimmung des Raths nicht mehr, bei der Trauung die üblichen Ehren zu geniessen, damit Andere vor solchen Fehltritten gewarnt würden. — Ein grosser Freund von erbaulichen Gesängen, richtete Chemnitz 1570 bei den Schulen eine Currenden-Ordnung* ein, brachte auch mit Hülfe des Raths eine Ordnung zu Stande, welche der Bettelei steuren sollte. Die Verarmung zu mindern, eiferte er unablässig gegen den Wucher, ein damals so tief eingewurzeltes Übel der Gesellschaft, dass Kaiser Karl V. mehre Edicte dagegen vergeblich erlassen hatte. Die heil. Schrift verbiete durchaus den Wucher d. h. *lucrum ultra sortem in mutua stipulatione vel pacto propter officium mutuationis exactum*. Chemnitz liess sich darüber in zwei Schriften, einer lateinischen und einer deutschen, auf Wunsch des Herrn Achatius von Veltheim umständlich aus. Gewissens halben beschloss dieser Edle, seinen Schuldigern die Zinsen zu erlassen und »alle seine schuldthendel in rechte widerkeufliche *contract* zu verwandeln,« wie Chemnitz in der deutschen, nur handschriftlich vorhandenen Abhandlung erzählt. Die Argumente, welche zwei Juristen für einen mässigen Wucher dem Genannten vorgetragen hatten, erkennt Chemnitz nicht für solche an, bei denen ein christliches Gewissen sich beruhigen könne. Nämlich dass der Schuldner seine Dankbarkeit mit einem *ἀντίδωρον* beweisen müsse; dass den Wucher mit Reichen zu treiben, das mosaische Gesetz nicht verboten, und das Evangelium politische Satzungen nicht reformirt, noch aufgehoben habe. Das erste Argument will der schlechten Sache einen guten Namen geben. »Als wen einer Hurerey wolte mit dem alten deutschen ehrlichen namen bulerey nennen, der solte mit seiner bulerey ja so balde in die helle komen, als ein

* Näheres bei Dürre: Geschichte der Gelehrtenschulen zu Braunschweig. 1861. Abth. 1. Seite 27. 45. 46.

ander der es Hurerei nennt. Vndt wen diss argument noch so scheinlig vndt ansehenlig geferbt wirdt, so stehen immer die austrucklige klare wordt der schrift im wege, vndt liggen einem Christligen Gotsfurchtigen gewissen stets in den ohren, wer sein geld auf wucher gibt der wirdt nicht wonen in Gottes Hütten noch bleiben auf seinem heiligen Berge *ps.* 15. *Item Ezech.* 18. Wer auf wucher gibt sol der leben? Er sol nicht leben, spricht der Herre, sondern sol des dodes sterben, sein bludt sol auf im sein.« Bei dem zweiten Argumente ist übersehen, dass *Deut.* 23. den Wucher auf den Verkehr mit Fremden beschränkt, diese Ausnahme aber als eine politische von den Propheten und Christo in Gewissenssachen ausdrücklich für eine ungültige erklärt wird. Politische Satzungen können, wenn sie mit ethischen Gesetzen im Widerspruche stehen, das Gewissen vor Gott nicht entschuldigen. Dieses trifft den Grundirrthum des dritten Argumentes. Selbst Heiden, wie Aristoteles, Cato, Cicero, haben den Wucher verworfen und alle Kirchenväter. Luther überliess Fragen vom Wucher den Juristen unter der Bedingung, dass sie nicht *contra scripturam et contra propriae professionis fundamenta* dieselben entschieden. Er meinte vorzugsweise den Fall, wo Jemand sein Geld, das allein ihm zum Unterhalte dient, einem Wohlhabenden, welcher damit sich Vortheil schaffen kann, leihet. »In solchem Fall wünschet *Lutherus* das von obricheit mit rath verstendiger fromer Juristen vndt *theologen* etwas domith Christliche gewissen kondten zufrieden sein statuiret mocht werden.«

Man mache mit dem Schuldner legitime Contracte, z. B. einen *c. redemtionis*, nach welchem der Eine dem Andern von seinen Gütern eine gewisse jährliche Pension den Rechten gemäss auszahlen will, bis er seiner Zeit das Geld wiedergiebt. Denn in diesem Contracte muss die Losskündigung nicht bei dem Gläubiger, sondern bei dem Schuldner stehen, sonst wird der Contract *in fraudem usurarum* verkehret. Will Jemand das Capital zu jeder Zeit haben, so kann er ja an einen Dritten die Verschreibung verkaufen. Aber auch mit solchen Contracten muss rechtmässig umgegangen werden, wie es die christliche Liebe fordert. Über die unumgängliche Restitution des von geliehenem Gelde erworbenen Wuchers ertheilt die heil. Schrift Eph. 4, Luc. 19, Nehem. 5 die zureichende Belehrung. Man soll dem durch Wucher verarmten Schuldner die Zinsen wiedergeben; hat er keinen Verlust erlitten,

so möge das Gewonnene den Armen zu Gute kommen, »aber nicht sophistischer weise wie man im sprichwordt sagt ein pferdt stelen vnd den zaum den heiligen opfern, sondern wie Zachaeus thutt.«

Bei der Frage von der Rechtmässigkeit gewisser Geldcontracte klagt Chemnitz: »Es ist ein böser gebrauch bei den itzigen Juristen, das sie auch *in consiliis* nicht stracks allein darauf sehen, was *simpliciter* vndt *per se* der billicheit vndt gerechticheit gemess ist, sondern was in für ein *casus* proponiret wirdt, wie der es gerne sehe vndt hette, der radts begeret, darauf suchen sie allerlei zusamen, wie *in foro contentioso* das solchs mücht vertedigt werden.« (Bibl. in Wolf. *MS*. 33. 17. *Aug. fol.*)

Nachdem wir Chemnitz' Wirksamkeit in Braunschweig bis zu seinem Einflusse auf die bürgerliche Gesetzgebung verfolgt haben, finden wir auch das, was er in anderen niedersächsischen Städten geleistet, der Aufzeichnung würdig. Gewöhnlich bestand sein Geschäft, um dessen willen er gerufen wurde, in der Beilegung von dogmatischen Streitigkeiten der Prediger oder Lehrer. In Göttingen hatte die Verschiedenheit der Ausdrucksweisen von dem freien Willen zu stürmischen Kanzelreden und Wechselschriften Anlass gegeben (1570)*. In Hannover war der Rector Schulrabe von den Geistlichen des Calvinismus angeklagt. Chemnitz versöhnte die Parteien und las das Erkenntniss auf Verlangen der Prediger in der Marktkirche von der Kanzel ab 1576. In Halle stritten die Geistlichen mit dem abgesetzten Superintendenten ebenfalls über calvinische Äusserungen 1579**. Chemnitz empfahl hier und an andern Orten folgendes Verfahren***, welches sich ihm oft bewährt hatte. Die Obrigkeit beruft als die Pflegerin der Kirche einen rechtlehrenden, angesehenen und friedliebenden Theologen, welcher in Gegenwart der vornehmsten Rathspersonen und Kirchen-Ältesten mit den uneinigen Geistlichen verhandelt. Jeder von diesen giebt für sich seine Ansicht zu Protocoll und wird dann mit überzeugenden Gründen zu einer solchen Erklärung veranlasst, welche mit der kirchlichen Lehrnorm *affirmative* und *negative* übereinstimmt. Wiederholen nun die Einzelnen ihre Er-

* Das Bedenken Chemnitz', welcher mit den Superintendenten zu Hameln und Neustadt dahin gerufen wurde, ist § 6 Seite 50 erwähnt.

** Der Vergleich des Ministeriums zu Halle ist in einem Autographum von Chemnitz *Bibl. Guelf.* 64. 5. *Extrav. fol.* zu finden.

*** Siehe das Kirchenbuch von D. Philipp Hanen. Magdeburg 1615. 4.

klärung in Gegenwart Aller, so müssen sie einsehen, dass sie im Fundamente der Religion und Lehre einig sind und dem Consensus gemäss unwandelbar zu lehren versprechen, damit nicht eine momentane, sondern beständige Einigkeit gegründet werde. Darauf nehme man die *personalia* vor und benutze den Versöhnungsact zur Stiftung einer dauerhaften brüderlichen Collegialität. Nachdem *in doctrinalibus et personalibus* der Friede hergestellt ist, muss ein jedes Glied des Ministeriums für den Fall neuer Zerwürfnisse folgende Stufen von Versöhnungsversuchen zu betreten angeloben: nämlich vorerst mit dem Urheber des Streites unter vier Augen sich verständigen, im Fall des Misslingens das Ministerium oder einige Mitglieder desselben herzuziehen, später Kirch-Väter und Vertreter der Gemeine, schliesslich der Obrigkeit die Angelegenheit anheimgeben. Die Obrigkeit muss den Widerstrebenden unter Androhung von Strafen zur Ruhe bringen, nöthigenfalls enturlauben, ausserdem die Ordnung und Autorität des Ministeriums nach Kräften fördern, dafür auch bei dem letzteren Gehorsam und Ehrfurcht finden.

In Göttingen rieth Chemnitz dem Ministerium, über die neuen Controversen nach dem Beispiele der sächsischen Städte auf dem grossen Convente in Lüneburg (1561) sich zu vergleichen; ferner eine Vereinigung nach dem Muster des Colloquiums in Braunschweig zu bilden; endlich die Landgemeinden und Schulen demselben und dem Superintendenten unterzuordnen.

Der grosse Erfolg, mit welchem seine Bemühungen um den Frieden der Kirchen gekrönt wurden, war theils der Lohn für sein Streben, stets der Sache auf den Grund zu sehen, allein um das Nothwendige, mit klaren Gründen zu Vertretende, bekümmert, theils die Wirkung des milden, ruhigen Ernstes, der seine ganze Erscheinung zuvor einnehmend begleitete. Als der Generalsuperintendent Fischer in Celle von einigen Predigern eines Irrthums im Artikel von der Rechtfertigung angeklagt wurde 1575, fragte er denselben, wie er seine Worte verstanden wissen wollte und entschuldigte ihn. Der den Theologen der Herzogin Clara zu Fallersleben als Majorismus bedenklich erscheinende Satz lautete: »Schlüst das Wörtlein *gratis* oder umbsonst auch die guten Werk aus, das sie nicht den gerechtfertigten folgen und zugegen sein sollen? Nein es wirdt nur das *precium* der Verdienst und der Werd unser guten werck ausgeschlossen *in Foro Justificationis.*«

Vielleicht verfasste Chemnitz bei dieser Gelegenheit das Gutachten *De particulis Exclusivis*, welches in einem *Autographum* der Bibl. in Wolf. 64. 13. *Extr. fol.* aufbewahrt ist. Dem Herzog Wolfgang schrieb er in Bezug auf Erklärungen von zwei Predigern, welche über die Prädestination stritten, dass sie, was die Lehre und Meinung betreffe, nichts Unrichtiges und Gefährliches enthielten. Das gleiche Urtheil hatte er in Göttingen abgegeben. Ebenso versöhnend trat er in Lübeck auf, wo gegen das Ministerium von einem Arzte und dessen Genossen die oben berührte Klage erhoben wurde, dass mit dem Sacrament des heil. Abendmahles in Lehre und Verwaltung nicht recht umgegangen wäre. Die Personen verschonte er gern, wenn es nicht hartnäckige Flacianer, Anhänger Calvins oder freche Unruhstifter waren, wie Hieronymus Mörlin in Königsberg, seines Freundes ausgearteter Sohn. Derselbe hatte von der Concordienformel sehr schimpflich geredet und in den Streit des Wigand gegen Hesshus Chemnitz' christologisches Werk so hineingezogen, dass dieser nicht schweigen konnte. Er griff ihn in einem langen Schreiben, welches auch den übrigen Gegnern des Hesshus gelten sollte, auf das schonungsloseste an und bemerkte: »Wenn ihr meiner grauen Haare so sehr begehret über meinen Büchlein, kan euch die Lust wohl gebüsset werden,. *si necessitas flagitaverit.*« Niemand wusste besser in seiner Umgebung den Frieden der Kirche zu bewahren, als Chemnitz. Der Rath in Braunschweig stellte seinem Superintendenten, als er von dem Churfürsten zu Sachsen nach Torgau gerufen wurde, unaufgefordert das bemerkenswerthe Zeugniss aus: »Vnnss zweifelt nicht, E. Churf. g. wolten ihne gnedigst ufnehmen, Ihr auch denselben in gnaden befohlenn sein Lassen, da E. Churf. g. Ihne gnedigst hörenn werden. Dann er ein sonnder, gelertter, geübtter, vnnd Erfahrner Theologus, welcher in Lehr vnnd Leben richtig vnnd darbeineben fast eingezogenn glimpfig vnnd bescheidenn ist, Allso das er zue keinenn vnnöttigenn gezenckenn geneigtt Aber hergegenn in Verhuettung vnnd Abwenndung der Antrauenden *Corruptelen* fast vorsichtig vnnd empsig, Durch welche gabenn er dann, so lange er bey vnnss gewesenn, Erstlich mit vnnd neben dem Herren D. Morlino seligenn, Vnnd nach desselben Abkommen für sich selbstenn, negst Gott, ein getreuer Befürderer vnnd Erhalter dess gemeinen einhelligen *Corporis doctrinae* in dieser Niedersächsischen Kirchenn gewesenn, hatt auch allenthalben, da

ettwa in Kirchen oder Schuelen SPaltungen, Trennungen, oder vneinigkeitten einfallen wollenn, mit getreuwen Eyfer gewehret, vnnd solchen Sünnderungen guetthertzig vnnd geschicklich vorkommen.« (Msct. des Archivs der Stadt Braunschweig.)

Obwohl sein Ansehn in Niedersachsen so gross war, dass er an allen bedeutenden Handlungen Theil nahm, fühlte er doch kein Verlangen, dasselbe über die ganze lutherische Kirche Deutschlands auszudehnen. »Den umfassenden Plan ihrer Paciscirung hätte er für sich nicht gefasst.« Seinem Charakter war es unmöglich, die eignen Überzeugungen zur Norm für Andere zu erheben. Alles künstliche Organisiren, wobei die Personen und Verhältnisse der gemachten Form sich anbequemen sollten, alles Eingreifen in den Process einer Entwicklung, alles voreilige Abschliessen musste ihm missfallen. Vorschreiten mochte er nur da, wo die gegebenen Zustände durchaus unhaltbar waren oder zu einer ihrem Wesen entsprechenden Änderung drängten. Sein Hauptstreben ging dahin, wie er sein geliebtes Braunschweig zu einer Musterkirche ausbilden könnte. Dieses Ziel hat er erreicht. Von Braunschweig pflanzte ein reger Verkehr unter den Ministerien manches Gute nach andern Städten in Niedersachsen fort. Wie diese in dem Verhältnisse der Conföderation zu einander standen, so hätte er gewiss gern die übrigen lutherischen Kirchen vereinigt gesehen. Nur langsam gewann er den Muth zur Gründung eines einhelligen Bekenntnisses.

Viertes Kapitel.

Concordistische Thätigkeit.

§ 9. Chemnitz gegen Andreä und die Wittenberger.

Während die römische Kirche ihre Glieder durch die tridentinischen Satzungen eng zusammenschloss und sich gegen die Andersgläubigen bestimmt abgrenzte, wurde die evangelische von zahlreichen theologischen Kämpfen zerrissen. Eine Aussöhnung der Anhänger Calvins und Luthers erschien schon Vielen als unerreichbar. Am schwersten litt die lutherische Kirche, deren zwei Hauptparteien, die Gnesiolutheraner und die Philippisten,

über das Ansehn Melanchthons und das Verhältniss zu den Calvinisten heftig sich befehdeten.

Manche Anstrengungen zur Herstellung des Friedens waren durch die Fürsten gemacht, denn es wurde offenbar, wie der in das Volk eindringende Zwiespalt sowohl das religiöse und kirchliche Leben hemmte, als auch die Römischen zu gegründetem Tadel und Bekehrungsversuchen veranlasste. Der Kanzler von Tübingen, Jakob Andreä, fühlte sich gedrungen, das bisher misslungene Unternehmen von Neuem anzugreifen. Sein Gedanke war, dass er als Botschafter von Fürsten und als Bundesgenosse von namhaften Theologen die Lehreinheit unter den Bekennern der Augsb. Confession erstreben müsste und erreichen könnte, da ihm, wie keinem Anderen, alle für eine solche Aufgabe nöthigen Eigenschaften zu Gebote ständen. Sein thatendurstiger Geist sah aber nicht allein über die Schwierigkeiten dieser Aufgabe hinweg, sondern auch über die Beschaffenheit der Mittel zu ihrer Lösung.

Dem Auftrage des Herzogs Christoph von Würtemberg gemäss, dass er bei seiner Anwesenheit in Wolfenbüttel eine Einigung der Schwaben mit anderen reinen Kirchen bewirken möchte, legte Andreä diesen Plan schon 1568 dem Herzog Julius vor und gewann dessen Theilnahme vollkommen. Er überliess ihm die Wahl zwischen einer strengen und milden Lehrformel. Mit der letzteren reiste er im folgenden Jahre zunächst nach Wittenberg, weil hier der Mittelpunkt der in Deutschland weit verbreiteten Partei der Philippisten war, fand aber damals und später nur allgemeine Zusagen, stets die Erklärung, das *Corpus Philippicum* festhalten und die Ubiquitätslehre nicht annehmen zu wollen. Ihre Gegner, die Jenenser, regten sofort alle Gnesiolutheraner wider Andreä auf. Chemnitz nahm seinen Mitarbeiter an dem Reformwerke im Herzogthum freundlich auf, als derselbe mit ihm und den übrigen Geistlichen der Stadt Braunschweig von der Hebung des Zwiespalts sich unterredete, wollte aber sich noch nicht entscheiden, war auch durchaus nicht geneigt, eine Confession zu stellen. Wie konnte er einem Solchen trauen, welcher von dem ächt lutherischen Standpunkte plötzlich zu einem zweideutigen überging und wichtige Gegensätze für geringfügige ausgab? Chemnitz schrieb an einen Prediger in Husum: »Es sei ein neuer Apostel aufgestanden, der neue Artikel zum Glauben vorschreiben wolle.« (*MS. Arch. Consist. Guelf.*) Ein furchtbarer Friedensapostel

war Jacobellus mit dem schwäbischen Cothurn. Er durcheilte die Höfe bis in die Burg zu Wien, alles Gute von Wittenberg redend und alles Üble von Jena. Chemnitz klagte die Noth seiner Kirche dem Mörlin im Frühling 1570: »Man will mit Gewalt und mit der Faust die *Controversien reprimiren.* Die Flacianer will man in 4 Stück schneiden, darnach ihre Adhärenten. Also soll darnach sein *pax et tranquillitas. Haec non tantum minacibus et atrocibus vocibus jactantur*, sondern ich fürchte, man wird etwas versuchen, so viel der liebe GOtt verhengen wird.« (Fortges. Samml. v. a. u. n. th. S. 1737. I, S. 19. 20.) Braunschweig hätte damals sein Lutherthum wahrscheinlich verloren, wäre Chemnitz nicht standhaft gewesen. Als Andreä mit dem neuen Generalissimus in Wolfenbüttel, Selnecker, die von ihm früher approbirte Declaration der Wolfenbüttel'schen Kirchenordnung zuerst verändert wissen wollte, namentlich zu Gunsten des Majorismus, dann, wie angedeutet wurde, zurückgestellt hinter das philippische *Corpus*, versicherte Chemnitz, er wolle nicht dabei sein. Fest standen auch die Rathsherren in Braunschweig. Sie wiesen eine Klage der Fürsten »vom Schänden und Schelten über unnöthiges Wortgezänk« zurück. Ihre Prediger beschlossen, bei nächster Gelegenheit vor dem Herzoge, welcher am 27. Dec. 1569 eine Zusammenkunft zwischen Chemnitz und Andreä veranstaltet hatte, ihre Treue gegen das *Corpus doctrinae* der Stadt zu bezeugen und eine Confession über die streitigen Lehrartikel zu überreichen. Keiner von ihnen sollte dem von dem Fürsten auf den 7. Mai angesagten Convent in Zerbst beiwohnen, weil derselbe nicht den Frieden fördern, sondern die Vertreibung aller Flacianer aus dem Reiche vorbereiten würde.

In dieser Stimmung schrieb Chemnitz im Auftrage des Ministeriums als Antwort auf Andreäs Artikel nach dem Vorgange der Rostocker die — am 17. Mai 1570 von dem Ministerium unterzeichnete — Einfeltige Christliche erklerung vnd bekentniss des *min.* der kirchen in der stadt Braunschweig, von den fürnemsten artickeln, dauon itziger zeitt gedisputtiret wird, wie darinne nach gottes wort, vnd der Augspurgischen Confession, eine einhellige, gottselige bestendige einnikeitt zu treffen. (*MS. Bibl. Guelf.* 11. 10. *Aug. fol.*) Wir finden hier ausser den von Andreä behandelten Artikeln: von der Rechtfertigung, guten Werken, von dem freien Willen, den Mitteldingen und dem Abendmahle des Herrn noch

die von der göttlichen Versehung und dem Lehrkörper oder der Lehrnorm, rücksichtlich welcher die Ansicht ausgesprochen wird, dass die Schriften Melanchthons nicht wider, sondern auf und nach Luthers gedeutet, beide aber den Bekenntnissen untergeordnet würden. Die Einleitung rechtfertigt das Ministerium gegen den Vorwurf der Unfriedfertigkeit, hindeutend auf seine Bemühungen um Einigung 1557, 1561, 1563, 1567, 1569. Die Stiftung eines allgemeinen kirchlichen Friedens sei möglich. In Altenburg habe man einige Punkte erledigt. Eine wahre Bekenntnisseinheit, Einstimmigkeit in der Überzeugung sei nur durch eine gründliche Verständigung über die Streitfragen erreichbar, nicht durch die Annahme zweideutiger, allgemeiner Formeln, nicht durch Beschönigen und Entschuldigen, am Wenigsten durch Gewalt. Das bisher (von Andreä) eingeschlagene Verfahren lasse sich nicht rechtfertigen. »Wir befürchteten vns in betrachtung aller kirchenhistorien, da eine *conciliation* solte fürgenohmen werden *per generalitates*, darin erregte *controversiae* entweder nicht angerüret, oder nicht genugsam *affirmative et negative* erkleret würden, das damit den sachen nicht geholffen, sondern vbel erger gemacht würde werden, wie die erfarung in allen historien solches erweiset... Es ist gewiss vnd war, das den itzigen schwebenden irrungen nicht könne abgeholffen werden *per generalitates*, wenn eine *conciliation* so kurtz vnd so gemein one gnugsame notwendige erklerunge erregter *controversien* gestellet würde, das dabey vnd darunter widerwertige rede vnd meinunge sich verdecken vnd damit behelffen könten, dann dauon sagt die *Regula in Colloquio Ratisbon. A.* 41.: *Brevitas, generalitas, ambiguitas in conciliationibus pariunt nova et majora certamina*... haben derwegen mitt schrifftlicher erklerung biss doher inne gehalten, der vrsachen halben, das wir vorhin eigentlich vnd gewiss haben wollen sehen, worauff der *status conciliationis aut compositionis*, weil derselbige vngleich *proponirt*, vnd ettlichmal verendert worden gesetzet würde... Ware einikeitt der kirchen stehet auff reiner Lere, vnd auff dem fürbilde der gesunden wortt, also das dauon abgesondert werde, was demselbigen vngemess vnd entgegen ist.« Demgemäss giebt Chemnitz die Antithesis der falschen Lehre klar an, nennt aber gewöhnlich ihre Vertreter z. B. die Majoristen und Osiandristen nicht, die Sacramentirer wohl, aber nicht die Calvinisten, die Pelagianer und Enthusiasten im Abschnitte von dem freien Willen, nicht Flacianer

und Anhänger Melanchthons. Dieser habe den von ihm nicht pelagianisch gemeinten Satz von dem freien Willen als dem Vermögen, sich der Gnade zu appliciren, in der Apologie verworfen. Sein denselben enthaltendes Lehrbuch sei desshalb nicht aufzugeben. Andreä neige sich, wie es scheine, Etwas dem Pelagianismus zu. Chemnitz nennt auch nicht die Kryptocalvinisten und Wittenberger in der Kritik des für diese sehr günstig gestellten Artikels von dem heil. Mahle. Er vermisst hier die bestimmte Fassung der Unterscheidungslehren und rügt nachdrücklich das Verschweigen der Antithesis. Er musste die Ansicht verwerfen, dass der Gebrauch des christologischen Beweises für die Gegenwart des ganzen Christus im heil. Mahle am passendsten nur im äussersten Nothfalle eintrete, weil sie die Abneigung der Philippisten gegen die Lehre von der Ubiquität rechtfertigte. — Wir erwähnen über die Personalien aus der Einleitung Folgendes: »Es wird solche handlung itziger zeitt ganz schwer vnd fast irrig gemacht durch die personalbeschuldigung vnd verdammung, weil auff beiden seitten ein teil dem andern der beschuldigung nicht gestehen wil, sondern klagen, es geschehe ihnen vnrecht, sie haben entweder solches, dessen sie beschuldiget, nicht geredet oder geschrieben, oder ihre wort werden ihnen verkertt, vnd ein fremder verstand *per calumniam* auffgedrungen *etc.* Wenn mans nun von solchen *personalibus* wolle anfangen, oder dieselben alsobalde mitt einmengen, würde gar schwerlich ettwas fruchtbarliches werden, wie *exempla* am tage vnd für augen. Were derhalben vnser einfältig bedencken, das um mehrer richtikeitt willen *Realia* vnd *personalia* vnterscheiden«, und die letzteren später in einer besondern Verhandlung geschlichtet würden.

Chemnitz legte diese Schrift bei der Präsentation von fünf Predigern der Stadt in Wolfenbüttel dem Herzog am 6. Juli vor. Bald nachher wies der Letztere die höhere Geistlichkeit an Selnecker als ihren Generalissimus und zu ihrer grossen Freude an die Kirchenordnung, erschien auch unvermuthet am 20. August in Braunschweig, um den kirchlichen Consensus seines Landes mit der Stadt zu bezeugen. Schon am 7. hatte er mit Gesandten niedersächsischer Städte in ähnlichem Sinne geredet. Seine Bitte, auf den mit ihm erschienenen Andreä Rücksicht zu nehmen, veranlasste das etwas überraschte Ministerium, ihn vor das Colloquium zu fordern. Chemnitz sagte ihm, dass er über die kirchliche

Einigkeit des Fürstenthums mit der Stadt nur im Sinne des Ministeriums predigen dürfte und von seinen Actionen schweigen müsste. Sie hätten Nichts mit denselben zu schaffen und wollten sich eine freie Beurtheilung mit den übrigen Niedersachsen vorbehalten. Ein so freimüthiges Gespräch war für ihn nicht wenig empfindlich und verletzend. Dennoch lautete seine Antwort: So denke er auch. Die Braunschweiger hatten Grund, seine und Selneckers Dankpredigten für Herstellung des Friedens misstrauisch aufzunehmen, ebenso die Hanseaten und Andere; denn der nun in Wolfenbüttel gedruckte Bericht von dem Erfolge seiner Unionsreisen war dem Thatbestande wenig entsprechend und veranlasste desshalb von mehreren Seiten die Erklärung, dass man mit ihm und den Wittenbergern durchaus nicht einig wäre. Chemnitz hatte dieselbe schon vorher gegeben, weil Selnecker, wegen des calvinischen Charakters der namentlich gegen Brenz gerichteten Promotionsthesen der Wittenberger zum Churfürsten von dem Herzoge gesandt, diesem die erwünschte Nachricht gebracht hatte, dass man sie des Nestorianismus und Calvinismus nicht leicht überführen könnte. Selnecker trat immer deutlicher für die Einführung des Philippismus im Herzogthum und gegen das mit ihm streitende Doctrinale von Chemnitz auf. Endlich sprach er seine Absicht offen aus: »Es ist nichts mit dem *Corpore doctrinae* in der Fürstlichen Kirchen-Ordnung. Mein Gnädiger Fürst und Herr solt tausend Maas zusetzen. Und hätten verhofft 1000 Thaler drumb zu geben, dass es nicht *publiciret* wäre, darumb habe ich das *Corpus doctrinae Philippi* verschrieben.« (Fortges. S. S. 399.) Chemnitz redete zuerst mit dem fürstlichen Kanzler und bat dann den Herzog um seine Entlassung aus dem Consistorium am 3. November. Sie wurde von dem Herzoge mit Äusserungen der Ungnade über eine so »herbe, bittere, ehrgeizige Schrift« ertheilt. Chemnitz rechtfertigte sich sehr gemässigt. Er wollte nur von einem voreiligen Unternehmen, welches schlimme Folgen haben könne, abrathen. Mit jenem Stücke der K.-O. werde das Band der Eintracht des Herzogthums mit den benachbarten Kirchen und vorzüglich mit der Stadt Braunschweig zerrissen. Selnecker müsse öffentlich erklären, ob er jenes Stück festhalten wolle oder nicht. Die Mahnung bewirkte, dass Selnecker mit Chemnitz sich zu Riddagshausen aussöhnen, das Doctrinale anerkennen und die K.-O. der Stadt unterschreiben musste. Chemnitz trat wahrscheinlich noch vor

dem Ende des J. 1570 in das Consistorium wieder ein. Er gewann den früheren Einfluss wieder, als die Wittenberger im Anfang des folgenden Jahres einen calvinisirenden Katechismus herausgaben.

Kampf mit den Wittenbergern.

Chemnitz fand, wie Andere, höchst verdächtig, dass die Wittenberger den Spruch Apg. 3, 21 lieber mit Beza übersetzen wollten: Christus muss von dem Himmel eingeschlossen werden, als mit Luther: Christus muss den Himmel einnehmen. Sie gestanden ihre Absicht, die Lehre von der Gegenwart des Leibes Christi im heil. Mahle zu verdrängen, nicht ein. Sie citirten die lateinische, aber nicht in ihrem Sinne gegebene, Version Luthers von 1529: *Oportet Christum coelo suscipi* und meinten, die passivische Fassung gebe denselben Sinn, wie die activische. Komme diese Regel in die Schrift, erwiederte Chemnitz, so würden aus ihr bald »eittel *oracula Apollinis ambigua et flexiloqua* werden. Als *Ajo te Aeacida Romanos vincere posse.* Da sols nach der neuwen Wittenbergischen regulen gleichviel sein *sive Pyrrhus Romanos sive Romani Pyrrhum vincant.*« Es sei doch ein grosser Unterschied zwischen einem Herrn des Himmels und einem Gefangenen desselben. (Einfältige Antwort auf den Gegenbericht bel. d. Kat. *MS. Bibl. Guelf.* 64. 13. *fol.*) — Ausser dem Texte Beza's, welcher in seinen Schriften über das heil. Mahl für *capi* meist *comprehendi* gesetzt habe, stehe im Katechismus der Wittenb. auch dessen Glosse: dass Christi Körper an einem Orte im Himmel sei. Er sehe darin überhaupt einerlei Grund und fast dieselbe Redeweise, wie in dem Kat. Calvins und der Heidelberger.

Chemnitz erklärte dessen christologische Sätze für den Unterbau zur calvinischen Abendmahlslehre, wenn die Wittenberger auch sich davon Nichts merken liessen. Sie schwiegen mit Bedacht von der leiblichen Gegenwart Christi an vielen Orten zugleich, sagten nur, seine menschliche Natur sei an einem Orte im Himmel und auch im Abendmahle. Sie gaben über dieses nicht die Luthern eigenthümliche, sondern eine den Calvinisten geläufige Erklärung (im Kat.) oder allgemeine und zweideutige Ausdrücke (im Dresdener Consensus). Sie gingen über Melanchthon hinaus, der in seinem Lehrkörper, und zwar in der Apologie, ganz anders vom Abendmahle rede. Ihre Abweichung von den Bekenntnissschriften sei gar nicht ein Gegenstand des Streits,

sondern die Ursache der allgemeinen Klage. Man würde so lange sie bekämpfen, als sie über die zwischen den Lutherischen und Calvinisten streitigen Punkte nicht mit Ja und Nein unzweideutig antworteten und Luthers Schriften wider die Sacramentirer missbilligten.

Chemnitz schloss das Bedenken wider den Katechismus * mit der Mahnung an die Fürsten zum Einschreiten wider dessen Verfasser, damit die Augsb. Confession und der die Sacramentschwärmer ausschliessende Religionsfriede im Ansehn blieben. Churfürst Friedrich von der Pfalz, eingedenk der gegen seinen Heidelberger Katechismus von den Braunschweigern veröffentlichten Censur, drang in Herzog Julius, dass er ihnen Stillschweigen gebiete. Dieser, mit seinem Consistorialrath gleicher Meinung, entschuldigte sich mit der dem braunschweiger Ministerium eigenen Unabhängigkeit in Bezug auf die Superintendenz. Die Wittenberger rückten gegen alle Widersacher mit der »Grundfest der wahren christlichen Kirche von der Person und der Menschwerdung Christi« ins Feld. Chemnitz erfuhr vor Allen ihre Rache. Er war ihnen schon lange verhasst, weil er von Melanchthons Schule ins Lager des Flacius übergetreten sei. Schon 1568 hiess er unter ihnen »ein tückischer schelm, *pessimus deformator nostrae Academiae et ingratissimus cuculus.*« (*MS. Bibl. Guelf.* 11, 10. *Aug. fol.*) Jetzt ein Aristarch und Censor aller Universitäten, welcher aus Hoffart, Neid und Undank die Schule zu Wittenberg verfolge, die ihn wie das fromme Schaf den jungen Wolf erzogen habe. Aber ihr Vorwurf, dass sein christologisches Werk Unnützes, Zweideutigkeiten, Widersprüche (Nestorianismus und Eutycheanismus) und Falsches enthalte, patristische Stellen verfälsche und seine Meinung nicht klar ausspreche, ist nicht begründet worden. Arglistig erklären sie um des Churfürsten willen die Angriffe Chemnitz' und der Übrigen aus dem Verdrusse, ihre seltsame Christologie in Wittenberg verworfen zu sehen.

Chemnitz mochte die gegen seinen Charakter gerichteten Ausfälle nicht erwiedern. Wozu sollte ihm solche Abwehr dienen? fragte er. Kein Lob heile ein böses Gewissen und keine Schmähung

* Dieses Bedenken im N. d. br. Minist. bei Melissander: Einhellige Bekenntnisse Jena 1572. Ein ähnliches an den Rath z. Halle b. Rehtm. III, Anhang 19.

könne ein gutes verwunden. Aber der Vorwurf, dass er mit seinen Freunden ketzerische und unerhörte Meinungen verbreite, musste um der lutherischen Kirche in Niedersachsen willen widerlegt werden. Diese musste durch ihre geistlichen Ministerien die angefochtene Lehre ihrer Sprecher als die ihrige öffentlich anerkennen, wie in ähnlichem Falle gegen Calvin 1556 und Hardenberg 1561 geschehen war. Im Monat August 1571 entwarf Chemnitz auf einer Synode zu Wolfenbüttel die »Wiederholte, christliche, gemeine Confession und Erklärung, wie in den Sächsischen Kirchen vermöge der heil. Schrift und der Augsb. Confession nach der alten Grundveste D. Mart. Lutheri wider die Sacramentirer gelehrt wird.« Sie war »ohne bittrigkeit und einige schmähwort moderate gestellt,« wie er mit Recht versichert. Sie wiederholte ausführlich die in Niedersachsen herrschende Lehre von dem heil. Mahle, der persönlichen Union der Naturen in Christo, seiner Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten Gottes. Sie rechtfertigte die niedersächsische Kirche gegen die Anklage wegen Ketzereien, verwahrte sie gegen das, was zum Behelfe des Calvinismus sich in dieselbe während des Streites einschleichen konnte und stellte schlicht den Streitpunkt und den Thatbestand, nämlich die Verirrung der Wittenberger, fest. Der Entwurf, für welchen Collegen von Chemnitz, Stammichius und Puchenius, Unterschriften im September sammelten, erfuhr hier und da Änderungen. Backmeister in Rostock warf die Frage auf: Ob es nicht besser sei, Luthers Lehre von der Allgegenwart Christi nach seinem grossen Bekenntnisse der von ihr ziemlich abweichenden braunschweigischen vorzuziehen? Nur die Lüneburger, welche auch in Wolfenbüttel nicht erschienen waren, versagten ihre Unterschrift. Die Prediger in Halle baten um Aufnahme der ihrigen. Beifall spendeten die Schwaben und Strassburger. Chemnitz erwartete von diesen eine öffentliche Kundgebung. Luthers Lehrstuhl sollte den Usurpatoren, deren Grundveste ihm ebenso schlimm erschien, wie die *epistola fundamenti* der Manichäer dem Augustin, durch die vereinte Macht aller lutherischen Kirchen entrissen werden. Chemnitz, bisher als kleinmüthig betrachtet, hiess nun ein Gottesmann. In der That, er fühlte sich so und wurde in diesem Gefühle auch durch die ungünstigen Urtheile über die sächsische Confession bestärkt.

Indessen betheuerten die Wittenberger, sie wollten den Tag erleben, dass denen, welche sie unterzeichnet hätten, die Hände abgehauen werden sollten. Der Churfürst mochte das Schwert für sie nicht ziehen, war jedoch unwillig, dass noch gegen den, einen milderen Ton anschlagenden, »Dresdener Consens« ein Bekenntniss der Niedersachsen, dessen Veröffentlichung die Sammlung der Unterschriften verspätet hatte, an den Tag käme. Er liess sich von seinen Räthen einreden, Chemnitz und Selnecker hätten die Unterschriften gefälscht, und beschwerte sich desshalb bei dem Herzog Julius. Jene verfassten nun anonym mit grosser Mässigung aus Rücksicht auf den irregeleiteten Churfürsten einen »langen Brief« (*MS. Bibl. Guelf.* 64. 13. *Extr. fol.*) an Julius, welcher mit demselben Heinrich von der Luhe nach Dresden am 26. Januar 1572 absandte. Sie gaben darin theils die nöthige Auskunft über den Ursprung und Zweck der sächsischen Confession, theils eine Beurtheilung des Consensus, dessen Friedensliebe anzuerkennen, dessen zweideutige Haltung aber zu ändern sei, wenn zwischen Luthers und Calvins Abendmahlslehre ein Unterschied sein und bleiben solle. Der Churfürst verbot nun seinen Theologen, den Streit mit den Niedersachsen fortzusetzen, war aber mit ihnen darin einig, dass die Flacianer aus dem Herzogthume Sachsen, dessen Verwaltung ihm zufiel, weichen müssten (1573). Unter den Flüchtigen befand sich Timotheus Kirchner, welcher in Wolfenbüttel aufgenommen wurde und bald eines grösseren Ansehens sich erfreute, als der in Niedersachsen stets mit Argwohn betrachtete und nicht lange nach dem Eintreffen Kirchners nach Dresden zurückkehrende Selnecker. Die Verjagung der Flacianer sollte der letzte Triumph der Wittenberger sein. Ein Jahr später hielt der Churfürst ein strenges Gericht über sie, als ihre »deutliche Erklärung der Einsetzungsworte« offenbar machte, was nur ihm verborgen geblieben war. Chemnitz sah in dieser Entthronung der die Majestät der Menschheit Christi läugnenden Gegner den thatsächlichen Beweis, dass Er, unser Bruder, mit ihr und durch sie zur Rechten Gottes herrsche (*M. Chemnicii Tractatus de Incarnatione Filii Dei pag.* 5).

§ 10. Chemnitz im Bunde mit Andreä.

Andreä hatte sich von den Wittenbergern bei Zeiten losgesagt und seinen Friedensplan nun auf eine Verbrüderung der Schwaben mit den Niedersachsen, welche jenen ebenso besonnen wie fest widerstanden, gebaut. Er musste vor Allen ihr Haupt, Martin Chemnitz in Braunschweig, wo möglich auch Chyträus in Rostock, gewinnen; dann konnte er von Wolfenbüttel aus, wo der Herzog mit manchen bedeutenden Männern ihm noch gewogen war, eine erfolgreichere Wirksamkeit beginnen, als zuvor.

Andreä widmete sechs Controverspredigten dem Herzoge im Frühjahr 1573. Chemnitz empfahl sie den Lübeckern, da ihr Verfasser seine frühere Zweideutigkeit aufgegeben habe. Dennoch blieben die Hanseaten kühl. Einige wollten lieber die Wittenberger widerlegen, Andere den Churfürsten in keiner Weise reizen. Die Meisten stiessen sich an der Predigtform, noch mehr an dem Verfasser. Sie wollten sich keinen Glauben vorschreiben lassen, am Wenigsten von einem Solchen, der bald Luthers Glauben bekenne, bald ihn verläugne. Andreä erfuhr Etwas von diesen Reden. Wir haben ein Schreiben des Herzogs Julius an ihn, datirt den 3. October 1573 (*MS. Arch. Consist. Guelf.*). Er unterhielt nach demselben mit diesem und Chemnitz damals einen raschen brieflichen Verkehr, welcher zeigt, wie weit seine Nachgiebigkeit gehen konnte. Es war jetzt ganz seine Meinung: »das nicht eine neuwe *Confessio*, sondern allein ein einhelliger *Consensus in Thesi* vnd *Antithesi* von den streitigen Articuln gestellet werde, welche von den Schwebischen vnd Niedersechsischen Kirchen vnd *Theologis* einhellig *subscribir*et vnd in Truck gefertiget werden müchten.« Er liess sich sogar auf Chemnitz' Rath ein, »aus den Predigten und sonsten Articul zu ziehen,« — ein Geschäft, welches Andreä am liebsten selbst besorgte, — diese ihm und Anderen zur Prüfung vorzulegen, dann von den Schwaben und endlich von den Niedersachsen unterschreiben zu lassen, »das Jedmenniglich ohne glossierung den grundt vnd warheit *in Thesi* und *Antithesi* eigentlich verstehen könne und müge.« Die schwäbische Confession * oder

* Im Archive des Herzoglichen Consistoriums zu Wolfenbüttel befindet sich unter dem Titel: »Schwebischer Kirchen begriff zu einer heilsamen Union

8*

die »Erklärung von den streitigen Artikeln« wollte, der Vorrede zufolge, Nichts der Wahrheit um zeitlichen Friedens und Einigkeit willen vergeben, kein neues Bekenntniss aufstellen statt des Augsburgischen, noch Jemand beschweren, sondern nur der Wahrheit des göttlichen Wortes Zeugniss geben und gottselige Beständigkeit in reiner Lehre befördern, auf welche allein eine wahre und dauerhafte Einigkeit sich gründen lasse. Darum habe sie keine verschlagene, dunkle, zweifelhafte, auf Schrauben gestellte und vieldeutige Worte gebraucht und der wahren Lehre die falsche ausdrücklich entgegengesetzt. Die Erklärung wollte die Zusammenstimmung der orthodoxen Lehre ihrer Zeit mit den evangelischen und altkatholischen Bekenntnissen und der kanonischen Schrift darthun, damit die streitenden Parteien zu einem einhelligen Bekenntnisse in Betreff der seit 23 Jahren entstandenen Controversen sich vereinigten.

Chemnitz erkannte diesen Standpunkt der schwäbischen Artikel für den seinigen, wenn er auch mehr Vollständigkeit und Bestimmtheit wünschte, zögerte aber mit der Verbreitung derselben, bis die Entlarvung der Wittenberger eingetreten war. Von dem Herzog Julius mit Vollmachten ausgestattet, empfahl er nun das Friedenswerk allen weltlichen und geistlichen Behörden in ganz Niedersachsen auf das wärmste (Juni und Juli 1574). In Lübeck wurde auf seinen Rath mit den Rostockern und Lüneburgern der Beschluss gefasst (3. Juli), die Artikel nochmals sorgsam zu prüfen, die einzelnen Bemerkungen an die rostocker theologische Facultät zu senden und nach geschehener Billigung der Änderungen von Seiten der Schwaben den Consensus mit diesen durch ein gemeinsames Zeugniss öffentlich zu bekunden. Chemnitz gewann die Theilnahme der welfischen Lande und vieler Städte zwischen der Elbe und Weser, auch viele Freunde in Westphalen, Hoya und Oldenburg. Andreas Musculus stellte den Beitritt der brandenburgischen Kirchen und der Universität Frankfurt in Aussicht. Aber die Hanseaten bedurften der Mahnung, das heilsame Werk zum Schaden und zur Schande der Kirche nicht im Stiche

in Religion sachen« eine Abschrift derselben, welche in der Zeitschrift f. hist. Theol. 1866. II, No. 3 von mir veröffentlicht ist zugleich mit dem oben bemerkten Schreiben von Herzog Julius an Jakob Andreä 3. October 1573. Das Verdienst, dieses Actenstück zuerst (1857) edirt zu haben, hat sich Prof. Heppe erworben.

zu lassen. An solcher Lässigkeit war vorzüglich der philippistische Superintendent in Lüneburg, Goedemann, Schuld. Die rostocker Facultät conformirte sämmtliche Censuren, ihre eigenen über das heil. Mahl und den freien Willen nicht damit verschmelzend, und gab das Ganze an die Tripolitana 1575 im Mai ab. Diese liess auf dem Convente zu Mölln (10—12. Juli) eine Umgestaltung ihrer christologischen Sätze, unter welchen die gegen die Ubiquität als unvereinbar mit dem lutherischen Charakter des Bekenntnisses von den Rostockern nachgewiesen waren, sich gefallen und übertrug Chemnitzen die Revision desselben, welches dann noch einmal circuliren und endlich nach Schwaben abgehen sollte. Dies geschah am 5. September des Jahres 1575.

Andreä erkannte seine Arbeit nicht wieder. Sie war unter der vier Male angelegten Feile ein sächsisches Bekenntniss geworden. So wenig hatte man sie um ihres Verfassers willen geschont. Das war es, was diesen am tiefsten kränkte. Da trat der Churfürst von Sachsen dem Unionswerke näher. Andreä empfahl ihm eine eben jetzt im Januar 1576 zu Maulbronn entstandene kürzere Schrift, damit die schwäbisch-sächsische Formel beseitigt würde. Diese hatte der Churfürst sich auch vom Herzog Julius erbeten und berief Chemnitz zu einer Synode nach Torgau auf den 27. Mai 1576, ausser Andreä, Chyträus, Selnecker, Körner, Musculus und Anderen. Von den Segenswünschen seiner Freunde begleitet, trat Chemnitz die Reise an und fand den Churfürsten von reinstem Eifer erfüllt und ihm wider Vermuthen sehr gewogen. Er wohnte seiner Predigt mit grosser Andacht bei und wünschte ihn sogar für Wittenberg festzuhalten. Andreä lebte nur der Sache, weder wegen des Vergangenen gegen die Niedersachsen empfindlich, noch wegen des Gegenwärtigen, als er nämlich deren Bekenntniss fast ganz als das Fundament des »Torgischen Buches« in den Vordergrund treten und die maulbronner Formel nur mühsam einige Anerkennung finden sah. Alles ging so glücklich von Statten, dass Chemnitz, welcher Etwas der Art in seiner Zeit nicht für möglich gehalten hatte, in einen schönen Traum versetzt zu sein glaubte. Das Friedenswerk erschien ihm als »eine sonderliche unaussprechliche Wohlthat Gottes, herfliessend aus der theuern Fürbitte unseres einigen Mittlers und Hohenpriesters Jesu Christi zur Rechten des Vaters, der da hiemit, weil sichs nunmehr zum Abend nähert, vor dem Untergang der Seinen noch einen fröh-

lichen Augenblick des Lichtes seines Worts der Welt zu guter letzt erzeigen will.« So lautet eine Stelle des Gutachtens, welches die geistlichen Vertreter der mit Braunschweig verbundenen Städte unter Chemnitz' Vorsitz daselbst den 7. November 1576 abgaben. Dasselbe zeichnete sich vor den im Kloster Riddagshausen von den Theologen des Herzogs Julius den 9. August und von den hanseätischen zu Mölln den 2. November in Gegenwart Chemnitz' abgefassten durch das Schweigen von einer Generalsynode, welche schliesslich das zum Bekenntniss erhobene Bedenken der Theologen ratificiren und die Irrlehrer zum Widerrufe nöthigen sollte, vortheilhaft aus. Konnten die Fürsten nicht einig werden, wie ihr Tag zu Naumburg gezeigt hatte, wie viel weniger die streitenden Theologen. Und dann der Widerruf! Mussten ihn nicht auch Selnecker, Musculus und Andreä leisten? Wer konnte die ihn Verweigernden zwingen? Dass die philippistischen Fürsten ihre Theologen kräftig in Schutz nehmen würden, sah Jeder voraus.

Die Hälfte der 25 Censuren trat für Melanchthon auf, wenn gleich in sehr verschiedenem Grade. Während Einige fürchteten, dass auf seine Beseitigung eine Periode der Barbarei in der Kirche und Theologie folgen werde, wünschten Andere, wie die Braunschweiger, Mecklenburger, Churbrandenburger und Pfalz-Neuburger, dass ihm die zweite Stelle nach Luther durch eine ehrenvolle Erwähnung in der Formel zuerkannt werde. Hesshus forderte seine ausdrückliche Verdammung. Die Theologen des Herzogs Julius und der Hansestädte wollten wenigstens seine Lehrart nicht dulden. Diese lutherische Gesinnung, jedoch nicht in flacianischer Übertreibung, fand im Kloster Bergen bei Magdeburg (März — Mai 1577) an Jakob Andreä, welcher hier mit seinen Collegen von den Censuren handelte, eine unerschütterliche Stütze. Chemnitz unterschrieb das bergische Buch, welches den Synergismus Melanchthons nicht kannte und die respective Ubiquität mit der absoluten zusammenkettete, mit dem Zusatze, dass er es im Sinne des schwäbisch-sächsischen Bekenntnisses annehme. Nicht leicht wurde ihm die Erklärung vor den Niedersachsen, z. B. in Ülzen 15.—17. Juli: Manches sei in dem torgischen Buche declarirt, illustrirt und verbessert, allein unbeschadet seiner Substanz. Er schrieb dem Herzog Wilhelm zu Celle: Des Meisterens müsse einmal ein Maass und Ende sein, wo man nicht die ganze Substanz

endlich verlieren wolle (Bertram KG. von Lüneburg II. Beil. 108; vergl. 109 u. 111).

Die Concordienstifter hatten einige Mühe, die zahlreichen Stimmen für die früher in Aussicht gestellte Generalsynode, welche Herzog Julius in Gandersheim vorbereiten wollte, zu beschwichtigen. Obwohl der Churfürst von Brandenburg den Rath gab, dass man lieber fürs Erste »allerseits der Gemüter *et Voluntatum* gegen dises Werk gewiss werde,« so liessen sich doch die Strengeren in Niedersachsen nicht sogleich zu einer categorischen Subscription ohne eine Mahnung wegen der noch rückständigen Artikel von der Execution, den Personalien und verdächtigen Schriften bewegen. Chemnitz forderte nur die Unterzeichnung des Namens und Vornamens, liess aber eine der Concordienformel angefügte *testificatio*, welche die Bedeutung des Actes aussprach, jedem Einzelnen vorlesen. (*Catal. Ms. Minist. Verbi in Eccl. Brunsv. pag.* 82.) So unterzeichneten in Braunschweig die Geistlichen der Stadt und des Herzogthums mit der Universität Helmstädt, sowie der Quartierstädte in der Umgegend. Herzog Julius förderte das Werk mit Erfolg, z. B. in Oldenburg. Hier unterschrieb Graf Johann mit dem Zusatze, Niemand im Lande zu dulden, welcher Etwas wider die Formel meinen, reden oder schreiben würde und liess ohne Weiteres die höhere Geistlichkeit für die niedere eintreten. Der mit Chemnitz befreundete Consistorialrath Hamelmann bat diesen um Nachsicht, dass man die Sache mit so wenig Zartheit und Ordnung durchgeführt habe. Andreä freute sich dagegen, wenn er den Predigern wie ein zweiter Moses erschien, der ein neues Gesetz verkündete.

Es war natürlich, dass die melanchthonischen Lutheraner mit dem bergischen Buche noch unzufriedener waren, als mit dem torgischen, was man ihnen auch von der Beachtung ihrer Censuren sagen mochte. Herzog Julius bemühte sich viel um die Hessen, Anhalter, Magdeburger und Pommern, wie er gleich Anfangs um die Preussen sich bemüht hatte, und nahm Chemnitz häufig in Anspruch, »weil er vor Anderen bei Leuten etwas Nützliches ausrichten und Frucht schaffen könnte.« Die Niederhessen kamen nicht einen Schritt näher. Umsonst redete Chemnitz mit dem Superintendenten Meier aus Cassel über dessen christologische Bedenken. Umsonst wies er die Klage zurück, dass Luthers Schriften kanonisirt und Melanchthons anathematisirt seien. Jene habe man

wegen der Sacramentirer anführen müssen, unbeschadet des Ansehns der Bibel. Seine Schriften hätten nicht alle denselben Werth. Dasselbe gelte von seinen Thaten. Aber dass die persönlichen Schwächen zur Verdächtigung seiner in Gottes Wort gegründeten Schriften ausgebeutet würden, lasse sich nimmer entschuldigen. — Je weiter man sich erklärte, desto deutlicher wurde die Unmöglichkeit einer Verständigung. In Tangermünde lehnten die Concordienstifter eine fernere Änderung der in grossen Gebieten eingeführten Formel ab (10. März 1578). Chemnitz versicherte bald nachher, als Sachsen und Hessen einen Generalconvent verabredeten, dass er nach dem Einrücken eines einzigen Wortes seine Unterschrift auslöschen werde. Er war jedoch mit seinem Fürsten, welcher sich als einen rechten Sachsen, der Stand hielte unter den Wankenden, beweisen wollte, vollkommen darin einverstanden, das Werk auf jeden Fall in Niederdeutschland aufrecht zu halten.

Man muss gestehen, dass die Concordienstifter um die Dissentirenden es sich haben sauer genug werden lassen. Sie ehrten dieselben durch persönliche Aufforderungen. Vielleicht thaten sie hierin zu Viel. Sie kamen nach Pommern: man zog sich zurück. Nur Chemnitz durfte wegen der engen Verwandtschaft zwischen seinem Fürstenhause und dem pommerschen, die eben jetzt zu Stande kam, einige Worte mit dem Superintendenten Runge wechseln. Er gab ihm später trotz der von ihnen verfassten heftigen Census rücksichtlich bekannter synergistischer Sätze von Basilius und Chrysostomus die Versicherung, dass sie in der Formel nicht schlechthin verdammt wären und irgendwie gegen diese Meinung geschützt werden könnten — ein Zugeständniss, welches, obschon im Vertrauen gemacht, bekannt werden und ihm nachher einen öffentlichen Tadel zuziehen sollte. Ein Gespräch mit den Anhaltern machte den Verbündeten viel Ärger (18. August 1578). Chemnitz liess sich durch ein Augenübel an lebhafter Mitwirkung nicht hindern. Er fand aber mit seinen Collegen in dem jungen Superintendenten von Zerbst, Wolfgang Amling, einen kampflustigen, kecken, unbeugsamen Gegner. Er musste ihn an die dem Alter gebührende Ehrfurcht erinnern. Die Anhalter brachten nun die Rede in Umlauf: Chemnitz sei um der bergischen Verkehrung willen von Sinnen gekommen. Ein wichtiges Ereigniss liess im folgenden Jahre manches Widerwärtige vergessen. Die Concordie

sollte drei Churfürsten unter ihre Bekenner zählen. Ludwig von der Pfalz unterzeichnete sie am 31. Juli 1579. Eine Vorrede that seinen Wünschen Genüge, auch später noch, als die Niedersachsen den frankfurter Recess nicht, wie ihm zugesagt war, einen christlichen nennen wollten, weil diese Bezeichnung des Recesses für eine — dem Inhalte der Formel widersprechende — Anerkennung desselben angesehen werden könnte und von Sacramentirern bereits dafür angesehen würde (Bertram II, Beil. 145). Der Churfürst trug unserm Chemnitz eine Professur in Heidelberg an, wenn auch nur auf einige Jahre, und schrieb desshalb an Herzog Julius, da er »nicht allein gelehrt, sondern auch in der Religion rein, dazu sittsam und bescheiden sei.« (*MS. Arch. Consist. Guelf.*) Kurz vor seiner Reise nach Heidelberg hatte Chemnitz unter den Geistlichen der Stadt Halle Lehrstreitigkeiten glücklich beigelegt. Er sorgte, dass die Erklärung eines Jeden thetisch und antithetisch mit der von den übrigen und mit der hier früher anerkannten Concordienformel übereinstimmte. Wie Chemnitz die letztere geltend machte, wollen wir durch einige Stellen aus dem von ihm gegebenen Bericht über die Vergleichshandlung nach dem *MS. Bibl. Guelf.* 64. 5. *Extr. fol.* veranschaulichen. »Was die *scripta D. Philippi* anlangt weil darin ein schöner *methodus* vnd viel gutte nützliche *explicationes* sind das dieselbige (wie dan auch die *formula Concordiae* von diesen vnd anderen nützlichen *scriptis* saget) sofern sie der *Normae doctrinae* gemess nicht verworffen oder verdampt werden. Aber *Norma doctrinae* können sie nicht sein dan was *in loco de libero Arbitrio* für vnrichtigkeit vnd mangel ist kan *ad oculum* geweiset werden. *In loco de Coena* wird nicht richtig vnd deudlich expliciret Ob man bei den wortten der Einsetzung wie sie lautten *absque tropis et figuris* bleiben solle Item was wir mitt vnserm munde im Abendmal empfahen *Et de manducatione indignorum* wird darin nicht erkleret Sondern *in Enarratione prioris ad Corinthios* wird eine Metonymia *in verbis Coenae* gesetzt *sicut fasces sunt Romanum Imperium. Et in Enarratione Malachiae sub finem* wird die *Regula de usu* also gesetzt *Sumptio proprie habet rationem Sacramenti in his qui fide sumunt.* Wie man auch die *sententias Veterum de Coena Domini olim a Philippo collectas et editas* vorsetzlich in seinen *Tomis* ausgelassen hatt. So ist auch bewust was *in 3. caput Coloss. in Articulo de ascensione Christi ad coelos et sessione ejus ad dexteram Dei de physica locatione* gesetzt wird

Vnd wie die *promissiones de praesentia Christi in Ecclesia ad solam divinam naturam* wollen referiret werden. So ist auch die lehre *de Communicatione Majestatis in Philippi scriptis* nicht genugsam vnterschiedlich vnd richtig expliciret etc. Vnd weil solche *puncta in D. Philippi scriptis* mit D. Lutheri Lehre wie er die aus vnd nach gottes wortte gefüret vnd erstritten hatt nicht allerdinge einschlagen vnd vbereinstimmen derwegen können sie nicht *pro Norma* gehalten werden Sondern sollen der specificireten *Normae* vnterworffen sein vnd *cum tali judicio* gelesen werden wie *in Formula Concordiae* die streitigen Artickel erklerett sind vnd dowidder nicht angezogen gebrauchtt oder gefürett werden.«

Chemnitz hatte in der oben angeführten Erklärung von den streitigen Artikeln 1570 (und ungefähr so im schwäbisch-sächsischen Bekenntnisse, welches in Torgau wenig in diesem Punkte geändert wurde) eine gewisse Mitwirkung des Menschen zu seiner Bekehrung in Folge der Einwirkung des heil. Geistes gelehrt, wenn diese »auch nur ein kleines geringes füncklein sei.« Man solle die Leute unterrichten, dass sie »wenn sie das wortt in den wind slahen, vnd dem sich widersetzen, oder wenn sie im gehör vnd betrachtung des worttes sich keines dinges befleyssen, eben damitt des heil. Geistes wirckung, so er durchs wortt anhebt, hindern, verstören, aussschliessen, vnd von sich stossen« (*MS. Bibl. Guelf.* 11. 10. *Aug. fol.*). Jetzt lehrte Chemnitz: »das die bekerung widdergeburtt vnd ernewerung allein des heil. Geistes werck sei der durchs wortt das der mensch hören kan vnd sol solches in vns wircket *Deus enim est qui in nobis operatur velle et facere* . . . « »*Voluntas non renata concurrit quidem ut subjectum non exanime seu brutum sed ut rationale et voluntarium sed tale sicut Scriptura inquit Animalis homo non capit ea quae sunt spiritus. Et sapientia carnis est inimicitia adversus Deum. In homine autem converso — voluntas renata seu conversa est simul συνεργος in bonis actionibus non autem ex se ipsa sed ex operatione et dono spiritus sancti* . . . Also auch was anlanget *dicta Basilii et Chrysostomi Tantum velis et Deus praecurrit Trahit Deus sed volentem trahit* Weil die beide *authores in doctrina de Libero Arbitrio* nicht rein sind das derwegen gemelte *dicta* nicht so bloss gefüret vielweniger dohin gezogen sollen werden als gienge des menschen wille zuuor vnd das dan hernach allererst die wirckung des heil. Geistes folge Sondern wie Paulus sagt *Deus est qui operatur in nobis et velle et facere*

Vnd wie Augustinus fein vnterscheidlich redet *Deus trahendo per Verbum ex nolentibus volentes facit* wie solchs alles ferner *in formula Concordiae* erklerett wird.«

Chemnitz hielt an seiner früheren Lehre von der Multipräsenz (oder hypothetischen Ubiquität) des Körpers Christi: nach seiner Verheissung bei dem heil. Mahle, dem Worte, der Kirche und den Gläubigen, fest und wünschte alles Speculiren über die generale Ubiq. für jenes Leben aufgespart zu sehen, fügte nur hinzu: »wir sagen nicht das es Christo wen ers thun wolle zu verschaffen vnmüglich sei vnd derhalben auch *Lutheri disputationem de hac materie* nicht verdammen.« Er hatte den Hessen 1577 zur Entschuldigung seiner Nachsicht gegen die Schwaben bemerklich gemacht: es komme nur auf das Festhalten des Grundes an, dass Nichts die göttliche Natur von der menschlichen in Folge der persönlichen Vereinigung trennen könne.* Ein nochmaliger Versuch des Churfürsten, die Hessen und Anhalter durch stattliche Gesandtschaften zu gewinnen, schlug gänzlich fehl. Die Aufnahme derselben an den Höfen zu Cassel und Dessau liess die gereizte Stimmung der letzteren deutlich genug erkennen. Ein Wechsel von Streitschriften trat zwischen den Amlingiten und Chursächsischen ein, welche jenen den wohlbegründeten Vorwurf machten, dass sie ihr Land dem Calvinismus in die Arme führten.

Wie sehr Chemnitz über die Nutzlosigkeit so mancher und so mühevoller Anstrengungen, eine Spaltung der lutherischen Kirchen Deutschlands zu verhindern, sich betrüben musste, konnte ihn doch Nichts tiefer schmerzen, als die im Jahre 1579 beginnende Gleichgültigkeit des ältesten und thätigsten Beförderers der Concordie, des ihm so nahe stehenden Herzogs Julius. Da diese Gleichgültigkeit des Fürsten mit einer Trennung von seinem Kirchenrathe in Braunschweig eng zusammenhing und dadurch zum Theil hervorgerufen wurde, so gehe ich zunächst auf die, beiden Veränderungen zum Grunde liegende Ursache über.

§ 11. Die Prinzenweihe im Kloster Huyseburg.

Die Domherren zu Halberstadt hatten des Herzogs Julius ältesten Sohn, Heinrich Julius, bei Lebzeiten des katholischen Gross-

* Chemnitz entdeckte den Hallern nicht, was für Zugeständnisse er dem Andreä und dieser ihm gemacht habe. Vergl. über die Concessionen Dorner II. 2. 1. S. 710 flg.

vaters zum Bischof erwählt, damit das Stift, dessen Verwaltung bis 1579 excl. dem Kapitel verbleiben sollte, in dem alten Glauben erhalten würde. Julius, von Natur zum Erwerben geneigt, mochte die Aussicht auf eine ansehnliche, wenn auch nur zeitweilige, Vergrösserung seines Gebietes, zumal er von dem Sohne mit halberstädtischen Gütern belehnt werden konnte, nicht gern einem Anderen überlassen. Er hätte es gethan, wenn von einem Religionswechsel die Rede gewesen wäre. Er hatte das von Philipp II. ihm angebotene goldne Vliess, welches sein Vater getragen, abgelehnt und die Feier zum Gedächtnisse des Letzteren, da sie Anstoss erregte, bald eingehen lassen. Wir schalten hier über die Memorie Etwas ein, weil Chemnitz das Formular zu derselben für alle Geistlichen des Landes aufgesetzt hatte, wie eine Abschrift beweist (*MS. Bibl. Guelf.* 33. 18. *Aug. fol.*). Der Predigttext, Ev. Joh. 5, 24. 25, sollte eine Widerlegung des römischen Aberglaubens von den Seelenmessen, Fegfeuer und guten Werken und die Gegenüberstellung des evangelischen Glaubens vom rechten Leben und seligen Sterben veranlassen, überhaupt mehr auf die Zuhörer, als auf den Verstorbenen sich beziehen. Die Prediger müssten, was die Ceremonien anlange, der brennenden Lichter, des Räucherns und dergleichen sich enthalten, auch kein Abendmahl austheilen, wenn sich gleich Communicanten fänden. Die Gemeinde sollte nur unzweideutige Psalmen singen und zwar vor der Predigt: Erbarm dich mein o Herr Gott oder Mitten wir im Leben sind, nach derselben: Erhalt uns Herr bei deinem Wort oder Es wolt uns Gott gnedig sein. Der Superintendent Budanus in Wolfenbüttel »fand sich beschweret,« die Feier nach dem Formular zu halten und wurde durch ein von ihm erbetenes Gutachten der rostocker Facultät gerechtfertigt. Dieses stellt nach dem eben angeführten MS. in der Überschrift die These auf, dass eine jährliche Memorie für Todte, insbesondere für Solche, von deren wahrer Busse die Kirche nichts Sicheres wisse, von Übel, gefährlich und ärgerlich sei. So lehre die Schrift. Die evangelische Kirche habe zu Luthers Zeit ihren fürstlichen Bekennern keine Memorie gehalten. Adiaphoristen, Papisten und evangelische Obrigkeiten würden dieses Beispiel sich zu Nutze machen. Jedenfalls könne eine Predigt gegen die römischen Missbräuche den Schwachen nichts nützen, wenn die Feier mit ihr im Widerspruch stehe.

Der Herzog gab dieses Mal gutem Rathe nach, aber nicht in

der viel wichtigern halberstädtischen Angelegenheit. Chemnitz hat gewiss auf diese hingedeutet, indem er in die Censur des braunschweiger Convents über das torgische Buch den Satz rücken liess: »Als einer hochsträflichen Sünde muss gedacht und gestraft werden, dass Etliche von den Evangelischen um *Episcopatus* und *praebendas* dem Römischen Antichrist heuchlen, die Füsse küssen und einen gottlosen Eid thun *per se vel per alium*.« Trotz dieser und anderer Warnungen gestattete der Herzog, welcher mit Heinrich Julius und dessen Brüdern, Philipp Sigismund und Joachim Karl, am 5. December 1578 im Kloster Huyseburg erschien, dem Abte desselben so Viel, wie nur ein »giftiger Papiste« unter diesen Umständen wünschen konnte. Dieser vollzog an den Prinzen die sogenannte erste Tonsur, eine Ceremonie, welche sie zu Gliedern des römischen Clerus erhob und zum Genuss von Kirchengütern berechtigte. Die Brüder des Erbprinzen erhielten einträgliche Titularämter. Der Letztere wurde aber mit besonderer Feierlichkeit in seine Bischofswürde zu Halberstadt eingeführt. Ein glaubwürdiger Berichterstatter erzählte nach *MS. Bibl. Guelf.* 14. 6. *Aug.* 4. Folgendes: »Die Pfaffen haben ihm das Ruchel öffentlich angezogen, welches sie selbst Religion nennen In solchem päpstischen Habit haben sie ihn zwischen sich genommen und mit Kreutzen und Fahnen, auch grossem Geschrei oder Gesängen ins Chor geführt und auf ihren Altar gesetzt, auf welchem sie täglich die gottlose Messe halten, um damit ohne Zweifel anzuzeigen, dass er des gräulichen Götzendienstes oberstes Haupt sein solle. Und als sie ihn wieder heruntergehoben, da hat er sich mitten unter die Pfaffen knieend stellen müssen und mit ihnen beten und solchen Baalsdienst bestätigen, wie denn sein Vater am Altar entblössten Hauptes stehend es durch seine Gegenwart bekräftigte. Und obwohl der Postulirte am Dinstage nicht in der Messe, sondern mit seinem Vater im Kapitel gewesen ist, so wird es doch da nicht besser zugegangen sein. Da wird das junge unschuldige Blut haben versprechen müssen, die Pfaffen bei ihrem Götzendienste zu lassen und zu schützen, wie sie in den Kapitulationen zu thun gewohnt sind.«

Das Ereigniss war bald in Deutschland bekannt. Es machte ein um so grösseres Aufsehn, je eifriger der Herzog die reine Lehre Luthers gefördert hatte. Dieser Fall wurde in Lübeck mit dem der Könige Israels verglichen, welche ihre Kinder dem Moloch geopfert

hatten. Herzog Wilhelm von Celle wollte lieber seinen Kindern zum Grabe folgen, als die papistischen Weihen geben lassen. Ludwig von Würtemberg sprach die Befürchtung aus, dass sein Anverwandter durch unverständige oder untreue Leute tiefer in diese Sachen geführt werden könnte. Vorwurfsvolle Briefe, welche wohl nicht ganz ohne Neid geschrieben waren, kamen an Julius. Von dem Concordienwerke wurde er ohne Weiteres ausgeschlossen. Die Calvinisten und Philippisten sollten die Fortdauer seiner Theilnahme an demselben nicht als einen neuen, scheinbaren Grund für ihre Anklage gewinnen, dass die Concordisten die Kirche unter Luthers Namen in das Papstthum zurückbrächten, obwohl sie in der Formel von den Mitteldingen lehrten, dass man rücksichtlich solcher öffentlichen, verstockten Papisten Nichts nachgeben dürfte.

Unter den Römischen beurtheilten Fürsten und Staatsmänner die That des Herzogs unbefangen. Sie wussten, dass er nicht der erste evangelische Herrscher war, welcher um grossen Gewinnes willen sich der Übung römischer Ceremonien unterzog. Sie erinnerten sich an Joachim II. von Brandenburg, welcher in derselben Lage dem Concil zu Trient Gehorsam gelobte und von dem päpstlichen Legaten eine Antwort empfing, die in seine Zuverlässigkeit keinen Zweifel zu setzen schien. Wie damals mochten freilich auch jetzt Leichtgläubige das äussere Benehmen für den Ausdruck innerer Umwandlung ansehen. Die Domherren von Halberstadt berichteten den ganzen Vorgang nach Magdeburg *cum magna gratulatione*, wo der Brief Vielen mit Ostentation gezeigt würde. Am lautesten jubelten ohne Zweifel die Jesuiten, welche Alles in der evangelischen Kirche aufgriffen, was als ein Zeichen ihres Verfalls gedeutet werden konnte. Vielleicht hofften sie auf eine Rückkehr nach Wolfenbüttel. Sie waren schon bis in das Eichsfeld vorgedrungen und bereit, im nördlichen Deutschland ebenso zu hausen, wie im südlichen. Ein besonderer Grund zur Schadenfreude lag für sie in dem Umstande, dass eben der Fürst, dessen geistlicher Rath durch seinen Kampf wider ihren Orden und das trientische Concil einen grossen Namen erworben hatte, nicht aus Noth, sondern Gewinnsucht seinem Glauben untreu geworden zu sein schien.

Die Stadt Braunschweig nahm an der Prinzenweihe den grössten Anstoss. Jenes Versöhnungsfest im Jahre 1570 hatte kei-

nen dauerhaften Frieden begründet. Neue Misshelligkeiten traten ein. Des Herzogs Theilnahme an Kindtaufen und Hochzeiten einzelner Braunschweiger machte wenig Eindruck. Chemnitz hörte ihn darüber klagen. Im August 1578 erliess der Herzog ein Mandat an den Rath, den Juden das Wohnen in der Stadt zu erlauben. Der Rath protestirte gegen diese damals höchst seltene Anordnung. Das Ministerium gab, auf frühere Acte sich beziehend, ein dem Proteste zustimmendes Gutachten ab am 13. November. Die Kunde von den Vorgängen in Huyseburg wurde von den gereizten Gemüthern mit heftigen Äusserungen des Unwillens aufgenommen. Sie unterliessen nicht, beide Schritte ihres Landesherrn aus Motiven abzuleiten, welche die Achtung vor seinem Charakter zu mindern geeignet waren.

Chemnitz erhielt am 7., 12. und 14. December Briefe, die theils Nachricht über das Ereigniss gaben, wie sie oben mitgetheilt ist, theils Auskunft darüber wünschten, ob er mit anderen Theologen des Herzogthums irgendwie sich dabei betheiligt habe. Eine Stelle des ersten Schreibens lautet: »Man hat Hesshus, Kirchner, ja auch euch flugs über die Zunge laufen lassen und gesagt, die helmstedtischen Professoren justificiren es neben euch und werden selbst mit dabei sein.« (*MS. Bibl. Guelf. cit.*)

Chemnitz überlegte noch einige Tage, was die Kirche und sein Amt in diesem Falle von ihm forderten. Zunächst musste er mit seinem Fürsten als dessen geistlicher Rath reden. Er that dies in einem Schreiben am 19. December. Die evangelische Kirche habe an der Introduction der Prinzen, laut angefügter Briefe, ein grosses Ärgerniss genommen. Berufs- und Amtshalben müsse er aus Gottes Wort darüber sich äussern, obwohl sein Freimuth nur Ungunst bringen werde. Gewissen und Christenehre forderten von dem Herzoge, menschengefälligen Predigern und schmeichlerischen Dienern kein Gehör zu geben, sondern demjenigen, welcher es redlich mit ihm meine, zumal Kirchensachen und Religionshändel nicht immer gründlich von ihm bedacht würden. Nach dieser Einleitung stellt Chemnitz dem Herzoge die Nothwendigkeit vor, dass Etwas geschehe, wodurch dem Gewissen Rath geschafft, das Ärgerniss abgewandt, und seine Christenehre hergestellt werde. Halte der Evangelische die römische Kirche für eine abgöttische, an manchem Aberglauben und vielen Missbräuchen leidende, so müsse er in allen Stücken von ihr sich fern halten. Die römische

Ordination annehmen sei nichts Anderes, als das Malzeichen des Antichrists annehmen oder mit der babylonischen Thaïs buhlen, um reich zu werden. Was in solcher Art früher aus Unwissenheit begangen sei, könne nun, da das Evangelium seine Anhänger eines Besseren belehrt habe, auf keine Weise mehr entschuldigt werden. Wolle man jene Handlung so darstellen, dass sie ohne Aberglauben als ein äusserliches Mitteldiug in der Absicht, den evangelischen Glauben auszubreiten, vollbracht sei, so lasse wohl die Vernunft, aber nicht das Gewissen die Entschuldigung gelten. Der Apostel Paulus habe auch die äusserliche Theilnahme an heidnischen Gebräuchen streng untersagt. Unrecht thue, wer den bösen Schein nicht meide und damit sich rechtfertigen wolle, dass er Gutes beabsichtige. Die Concordienformel streite wider eine solche Handlung *in titulo de Adiaphoris* mit wichtigen Gründen. Der Herzog müsse nicht allein sich, sondern viele Andere auch bedenken. Die verstockten Papisten würden noch mehr verhärtet, evangelische Stände durch sein Beispiel zu ärgern Thaten verleitet, die dem Concordienwerke Abgeneigten noch feindseliger gesinnt und die Sacramentirer mit Verdacht gegen den evangelischen Charakter der Lutheraner erfüllt werden. Endlich könne er das Heil seiner Söhne, die Ehre der neuen blühenden Juliusschule und alle frommen Christen gewiss nicht ausser Acht lassen. Wie sei nun dem Gewissen zu rathen und dem Ärgerniss abzuhelfen? Mit Zorn die treuherzige Mahnung vergelten mache die Sache nur schlimmer. Wenn je der Curialstyl: Es sind unruhige Pfaffen, die wollen Alles regieren — unpassend eintrete, so sei es jetzt der Fall. Die evangelische Christenheit werde sich um desswillen das Recht zu freier Beurtheilung des Falles nicht nehmen lassen. Am wenigsten könne Gott das Rechtfertigen und Beschönigen leiden. Er werde einen solchen Spott rächen und den tief erniedrigen, welchen er durch seine gnädige und mächtige Hand so hoch erhöht habe. »Ist derhalben in diesem Falle der einzig richtige, sichere Weg, den David aus der Erfahrung gelehrt hat Ps. 2., dass E. F. Gn. der Sache fleissig nachdenken und wo geirrt und zu Viel geschehn wäre, dem gegebenen Ärgerniss gründlich abhelfen mögen. So hat der fromme Gott E. F. Gn. vortreffliche Leute in der Julius-Universität gegeben, die in solchen Sachen nützlich und wohl könnten rathen. Unsern treuen Gott bitte ich aber von Herzen, dass Er um seines geliebten Sohnes willen E. F. Gn. Herz durch seinen Geist

gründlich erleuchten, rühren und regieren wolle, dass in dieser Sache geschehn möge, was Gott gefällig, der Kirche erbaulich und dem Gewissen heilsam ist.«

Da der Fehltritt des Herzogs ein öffentlicher war, so musste er von Chemnitz und seinen Amtsbrüdern öffentlich gerügt werden, weil ihr bisheriges Schweigen schon als Billigung ausgelegt wurde. Julius hatte in seinem Vertrage mit der Stadt eingeräumt, »dass die Pfarrherrn auf den Kanzeln, wenn es die Noth erfordern sollte, die Personalia tractiren möchten, indem S. F. Gn. ihnen den Mund nicht versperren wollten.« Nicht auf Antrieb des Raths, doch wohl nach dessen Wunsche, auch nicht in Folge eines Beschlusses des Colloquiums predigten alle Geistlichen der Stadt am letzten Advent, anknüpfend an das vorliegende Evangelium »von dem beständigen Eifer Johannes des Täufers« über den erkaltenden Eifer vieler Evangelischen gegen das papistische Wesen und sprachen ihr Urtheil über die den Zuhörern bekannte That unumwunden aus. Bald erzählte man am Hofe in Wolfenbüttel: »Die Prediger hätten den Herzog mit fast unbescheidenen Worten ganz grob injuriirt, ihn für einen Unchristen, Apostaten und Mamelucken öffentlich auf der Kanzel verunehrt.« Der Herzog schenkte dieser Nachricht Glauben, auch nachher, als ihr von dem Ministerium widersprochen wurde. Er äusserte seinen Unwillen sogleich durch Chemnitz' Entlassung aus dem Consistorium. Kirchner, welcher den Brief seines Freundes an Julius unterschrieben und eine Predigt in gleichem Sinne gehalten hatte, büsste seine Professur in Helmstädt ein. Diese ging an Hesshus über, Chemnitz' Stelle im Consistorium an Daniel Hofmann. Der Letztere hatte in Wolfenbüttel so gepredigt, wie man es hier wünschte. Hesshus beobachtete aus Furcht vor der achten Verbannung Schweigen.

Der Eifer des Herzogs für das Concordienwerk kühlte sich weniger durch den Einfluss der beiden Professoren ab, als in Folge der Zurücksetzung, welche er von den daran betheiligten Fürsten erfuhr. Chemnitz wurde nach Jüterbock gerufen ohne Mitwissen des Herzogs, entschuldigte sich zwar wegen der daselbst über die Introduction gehaltenen Reden, damit dieselben ihm nicht zugeschrieben würden, stattete aber, trotz wiederholter Aufforderung, keinen Bericht über den Convent ab. Julius übersandte erst im Frühjahr 1579 dem Rath der Stadt Braunschweig eine Beschwerde wegen Injurien, welche das Ministerium sich gegen ihn

erlaubt habe, und den Befehl, dass dieselben eingestellt würden. Der Rath legte seiner Antwort, worin er sich nicht für befugt zur Ausführung des Mandats erklärte, ein Rechtfertigungsschreiben des Ministeriums bei. Chemnitz hatte es im Namen seiner Amtsbrüder abgefasst. Sie hätten nach ihrem Gewissen über die Aufnahme der Juden und die Prinzentonsur gepredigt, aber ihre Redefreiheit nicht zu einer politischen Diffamation gemissbraucht. Sie hätten über die Annahme der Bischofswürde keinen Tadel ausgesprochen, sondern nur über die Übung von Gebräuchen, welche, obwohl an sich indifferent, wenn sie ärgerten, nicht zu rechtfertigen wären. Er, Chemnitz, habe kirchliche Geschäfte im Dienste des Herzogs treu, wie seine grauen Haare bezeugten, verrichtet, wofür man nun solchen Hoflohn ihm geben wolle, aber zur Billigung irgend eines Unrechts in keiner Weise sich verbunden. Wenn dem Herzoge seine Theologen gerathen hätten, eine Injurienklage gegen ihn anhängig zu machen, so möchten sie das verantworten. Er sei gewiss, dass keine reine Kirche der Augsb. Confession aus seiner Schrift eine Injurie machen werde. Sollten sie Verfolgung leiden, so beföhlen sie es ihrem treuen Erzhirten Jesu Christo und wüssten, dass man damit nicht grossen evangelischen Ruhm einlegen oder das gegebene Ärgerniss damit nicht werde zum Heiligthume machen, sondern wie der 49. Psalm sage: Recht muss doch Recht bleiben und dem werden alle frommen Herzen beifallen. Diese Unbeugsamkeit des Ministeriums, dessen Glieder zum Theil wohl maasslos geredet haben mochten, veranlasste den Herzog, Chemnitz als den Anstifter der nah und fern entstandenen Aufregung zu behandeln. Sein Rath Ewert musste ihm anzeigen, dass er durch voreilige Besprechung der Sache auf der Kanzel, Aufreizung seiner Geistlichkeit und anderer Kirchen, sowie durch Veröffentlichung einer Schrift in grosse Ungnade gefallen sei. Der letzte Anklagepunkt war ungegründet, da Chemnitz, wie er vor Kurzem versicherte, den Brief vom 19. December 1578 nicht hatte drucken lassen. Dies musste freilich jetzt geschehen, damit die Kirche sich ein Urtheil darüber bilden konnte. Vielleicht meinte der Herzog einen Traktat, welcher, mit jenem Schreiben vom 19. December verbunden, unserm Chemnitz im Juli zu Heidelberg gezeigt wurde und so abgefasst war, dass er »sich zum hegisten entsetzte,« auch den Churfürsten von der Pfalz bat, den Verdacht, dass er dessen Verfasser sei, in Wolfenbüttel von ihm abzuwenden

(*MS. Consist. Guelf.*). Hier wurde zwar die Drohung, eine Injurienklage gegen Chemnitz einzuleiten, nicht ausgeführt, aber das von dem Rathe unterstützte Gesuch um Bestätigung der Wahl seines Sohnes Paul zum Abt des Klosters St. Aegidii in Braunschweig, welcher allerdings ein mit der Stadt geschlossener Vertrag widersprach, abgeschlagen und die Universität in den Genuss der im Herzogthume liegenden Güter des Klosters gesetzt. Das hinderte jedoch den Herzog nicht, sich bei der Hochzeit einer Tochter von Chemnitz vertreten zu lassen.

An eine Aussöhnung dachte Julius ebensowenig, wie an ein öffentliches Geständniss seines Fehltrittes, dessen er sich um so deutlicher bewusst sein musste, als er gar nicht den Willen hatte, ihn durch die Einführung der Reformation im Bisthum Halberstadt gewissermassen wieder gut zu machen. Erst nach dem Regierungsantritte von Heinrich Julius wurde sie zu Stande gebracht. Nachdem die Höfe lange auf ein Zeichen der Reue von Wolfenbüttel gewartet hatten, erhielten sie endlich, im November 1579, ausser Klagen über Scrupulosität in solchen gleichgültigen Dingen zwar die Erklärung der Bereitwilligkeit, wegen der *errata*, woran ihn etliche Theologen, wie sein Kirchenrath *Chemnicius*, erinnert hätten, vor Gott sich zu demüthigen, aber dann erst, wenn sie ihm von einem Schiedsgerichte nachgewiesen würden. »Wir stellen der ganzen Sache Verhör und Erkenntniss auf der Herren Churfürsten sämmtliche und unparteiische Theologen, dass wo zuweit gegangen, wir oder *Chemnicius* öffentlich revocire und was sich sonst gebühret, thue.« Da die Fürsten sich nicht für befriedigt erklärten, so war er zurückhaltend, als sie ihn für die Concordie und zwar für die Vorrede wieder gewinnen wollten. Andreä erlangte von dem Herzoge durch eine milde Beurtheilung des ärgerlichen Falles Nichts, verdiente aber völlig den Tadel, welchen seine Collegen über solche Charakterlosigkeit äusserten.

In übler Stimmung kam Chemnitz am 25. Februar 1580 im Kloster Bergen mit ihm zusammen. Es handelte sich um die Frage: Ob und wie die Vorrede nach den Wünschen Etlicher, namentlich des Churfürsten von der Pfalz, geändert werden dürfte? Chemnitz hielt Änderungen für nützlich, fand aber nur Widerspruch von seinem Collegen, welcher so die wegen der Nachgiebigkeit gegen Julius gemachten Vorwürfe erwiederte. Chemnitz gab nach. Heimgekehrt redete er mit ihm schriftlich über seine papistische Ty-

rannei und Wankelmüthigkeit, die auch der sanftmüthige Selnecker nicht mehr ertragen konnte. Er liess den Brief Höfe und Städte durchlaufen. Andreä rächte sich durch Verläumdungen, besonders bei dem Churfürsten von Sachsen, welcher unserem Chemnitz »mit allen Gnaden gewogen blieb,« jenen aber nicht mit voller Zufriedenheit entliess. Der Churfürst hatte indessen an Beide die Aufforderung zur Visitation der Universität Jena ergehen lassen. Chemnitz kam, seinen Unmuth um der guten Sache willen, wie so oft, überwindend, führte das Befohlene mit Andreä aus und trennte sich von ihm im Frieden.

Ein grosses Werk war von Beiden vollendet. Seine Begründung musste, wenn es auch nicht ganz genügte, ihnen gerade, welche die mannigfachen ihm entgegenstehenden Hindernisse besser, als Andere, erfahren hatten, wunderbar erscheinen. Ein Haupthinderniss war das Widerstreben der Theologen gegen das zur Vereinigung unentbehrliche Aufgeben ihrer Meinungen gewesen. Andreä litt auch an diesem Fehler seiner Zeit. Er trägt die Schuld, dass die Concordienformel den Zwiespalt der Parteien in den am Meisten bestrittenen Punkten fortpflanzte. Sie hat, von diesen abgesehen, ihren theologischen Charakter von Chemnitz erhalten, den lutherischen Typus mit melanchthonischer Mässigung. Kein Anderer vermochte damals so besonnen und treffend im Geiste Luthers verwickelte Streitfragen zu entscheiden. Es mag sein, dass die Formel mehr Theologie enthält, als einem Bekenntnisse dienlich ist, und in dieser Hinsicht hinter der Augsburgischen Confession zurücksteht. Ein grosser Gewinn war jedenfalls für die lutherische Kirche die scharfe Abgrenzung ihrer eigenthümlichen Lehrweise insofern, als sie ohne dieselbe unter den obwaltenden Umständen kräftig und selbstbewusst für Jahrhunderte sich nicht hätte befestigen können.

§ 12. Die Vertheidigung der Concordienformel.

Wie glücklich würde Chemnitz gewesen sein, wenn er im Frieden der Kirche sein Leben hätte beschliessen können. Aber das Werk, welches ihr und ihm wie ein Abendroth scheinen sollte, kam kaum zu Stande, als schon Anfeindungen, wie Wetterwolken drohend, sich häuften. Er schrieb an Runge 1578: »Die Welt ist mir und ich bin der Welt gekreuzigt; denn ich bin der Welt ja wohl so müde, als sie meiner ist. Und oft bedenke und recitire ich

wehmüthig jenes Schwanenlied des Paulus, welches unser Luther so fein wiedergegeben hat: der Herr wird mich einmahl erlösen von allem Übel und aushelffen zu seinem himmlischen Reich 2 Tim. 4, 18.« Im folgenden Jahre redete er mit Freunden gern von der letzten Reise an Christi Hand. Aber seine Wanderschaft sollte länger dauern, als er dachte und wünschte. Den letzten Rest seiner Kräfte sollte er aufraffen zur Vertheidigung der Concordie gegen Angriffe, welche, hätte man seiner Mässigung Raum gegeben, wenn nicht ganz, doch zum grossen Theil unterblieben wären. Rasch nach einander erfolgten sie: aus der Pfalz eine Geschichte der Augsb. Conf. und eine christliche Erinnerung in Betreff des Concordienbuches, jene abgefasst von Ambrosius Wolff, diese ebenfalls von Theologen des Pfalzgrafen Johann Casimir; aus Anhalt ein Bedenken über die Vorrede; aus Bremen eine Verantwortung; von dem Flacianer Irenäus ein Examen des Artikels von der Erbsünde. Mit ihrer Widerlegung wurden Chemnitz, Selnecker und Kirchner beauftragt. In Erfurt entstand die viertheilige Apologie, deren Verfasser namentlich der Letztere gewesen ist. Sie erhielt den Beifall mehrerer Universitäten und Kirchen, ihre Vollendung in Braunschweig in den Monaten Mai und Juni 1582. Hier erwartete man die Censur der Helmstädter, welche als die ersten Kläger wider die Eintrachtsformel wegen geringfügiger Abweichungen von dem Exemplar, welches sie unterschrieben hatten, und wegen der Auslassung von Luthers Trau- und Taufbüchlein aufgetreten waren. Mit dieser war auch Chemnitz unzufrieden, versprach desshalb, eine Erklärung der Formel hinzuzufügen, wies aber den Verdacht, diese gefälscht zu haben, mit Entrüstung zurück. Ein Gespräch der Apologeten mit Hesshus verhinderte Herzog Julius, welcher durch die ohne seinen Rath geschehene Abfassung der Apologie aufs Neue von den Churfürsten sich beleidigt fühlte. Die Berufung einer Generalsynode forderte er vergebens. Zugesagt wurde ihm ein geheimes Colloquium seiner Theologen mit den churfürstlichen in Quedlinburg.

Es war im December 1582, als Chemnitz in das Harzgebirge beordert wurde. Weder die Bitten der Angehörigen, die für seine schwache Gesundheit von der rauhen Jahreszeit Schlimmes fürchteten, noch die gewisse Aussicht auf langwierige, ärgerliche und völlig nutzlose Verhandlungen konnten ihn von dem Entschlusse, dem Rufe des Churfürsten von Brandenburg Folge zu leisten, ab-

bringen. Wie Mancher wäre in seiner Lage dem Werke untreu geworden! Er wollte auch darum erscheinen, damit nicht verläumdungssüchtige Gegner sagten, er scheue das Licht. Unterstützt von seinem Schwiegersohne, dem Prediger Gotfried, kam er glücklich in Quedlinburg auf dem Rathhause an*. Seitens der drei Churfürsten stellten sich bis zum Anfang des folgenden Jahres ausser ihm ein: Körner, Selnecker, Lyser, Kirchner und Zimmermann, begleitet von Rechtsgelehrten. Herzog Julius hatte gesandt die Helmstädter: Hesshus, Hofmann, Sattler, seinen — später als Kryptocalvinist entlarvten — Hofprediger Malsius, die Äbte von Marienthal und Ringelheim, dazu den Hofdechanten Kolpe mit den Rechtsgelehrten: Heinrich von der Luhe, dem Kanzler Mulzeltin, Otto von Heimb, Johann von Usslar und dem Kammersecretär Eberhard. Die Sitzungen wurden am 7. Januar 1583 eröffnet und am letzten Tage dieses Monats beendet. Was die Herzoglichen forderten, hatte zum Theil wenig Gewicht und weder einen streng lutherischen Charakter, — einige harte Reden Luthers sollten ausgelassen oder gemildert, die Lehrweise der Apologie von der Ubiquität verworfen werden — noch einen philippistischen; denn in einigen Stellen der Concordienformel fanden sie Anklänge an den Synergismus und in dem oben erwähnten Zugeständnisse Chemnitz' an die Pommern Philippismus, namentlich darauf hinweisend, dass er ausser Basilius, Chrysostomus und den Papisten nicht auch Melanchthon als einen Irrlehrer bezeichnet habe, wollten auch mit einer allgemeinen Verwerfung von Irrlehren und Irrlehrern sich nicht begnügen. Ihr Streben ging dahin, »sich nicht durch dogmatische Folgerungen zu weit von dem gesunden Menschenverstande und von der Schrift-Controle zu entfernen« (Dorner im oben genannten Werke II. 2. 2. S. 775). Dies war in dem Streite über die Ubiquität ersichtlich. Dass zwei Tage aufs heftigste derselbe geführt wurde, hatte noch besondere Gründe, welche in dem Folgenden dem Leser entgegentreten werden. Eine Hauptrolle spielte dabei Hesshus. Seine im anti-calvinischen Sinne aufzufassende Behauptung: »die Menschheit Christi sei nicht nur *in concreto*, sondern auch *in abstracto* allmächtig, allwissend, lebendigmachend und daher anbetungswürdig« — hatte ihn in Folge

* Die Churfürstlichen hielten von dem 24. Dec. bis zum 5. Januar Vorberathungen.

des Widerspruchs von Wigand um sein Bisthum in Preussen gebracht. Die Concordienstifter nahmen auch an seinem Satze Anstoss, beruhigten sich aber, als er erklärte, dass er eine Absonderung der göttlichen Natur von der menschlichen nicht angedeutet habe. Zuvor hatte Chemnitz * die Verwerflichkeit des Satzes gegen ihn ausgesprochen und gerathen, denselben fallen zu lassen. »Aber Hesshusius ist koptisch und ihr seid zänkisch,« schrieb er, über die Fortdauer des Streites ärgerlich, nach Königsberg an Mörlin den Jüngern, jedoch hinzufügend: Hesshus habe in jener Schrift, welche die mit der Schulsprache unvereinbare Formel enthielt, trefflich die *Exegesis Sacramentaria* widerlegt; ja, dessen Arbeiten fänden an ihm (Chemnitz) einen billigeren Beurtheiler, als er selbst an ihm (Hesshus) finden möchte. Gleichwohl gedachte der Letztere, sich für den früheren Tadel, in welchen Kirchner kräftig eingestimmt hatte, zu rächen. Mit dem *Corpus Julium* die Ubiquität, wie sie die Würtemberger behaupteten, verwerfend, betonte er, dass die *Concordia*, wenn auch zweideutig, eigentlich nur die respective, nicht auch die absolute, lehre, gleichwohl die Apologie gerade für die letztere das Wort ergriffen zu haben scheine. Die churfürstlichen Theologen hatten in ihrer Defensive einen harten Stand. Waren sie nicht früher ebenso entschieden gegen die Schwaben aufgetreten, wie jetzt die Braunschweiger? Hatte es nicht den Anschein, als wären sie ihrer früheren Ansicht untreu geworden oder vertheidigten nun aus Noth diejenige, welche sie im Herzen verwarfen? Herzog Julius liess Chemnitz daran erinnern, dass er, von der Reise nach Cassel zurückgekehrt, auf seine Frage: Ob denn die Ubiquität im Concordienbuche stände? geantwortet habe: Sie stände nicht darin. So erzählt Hesshus (Bibl. in Wolf. *MS*. 33. 18. *Aug. f. pag.* 276). Ihre Verwahrung gegen eine *ubiquitas expansa, physica et localis* und in allen Creaturen; ihre Versicherung, *in specie* nur die von der heil. Schrift ausgesprochene behauptet zu haben; ihre Bemerkung, dass Hesshus noch 1574 in jener *Exegesis* für dieselbe Lehre gegen die Sacramentirer aufgetreten wäre; ihre Warnung vor einem Angriffe

* Ein späteres Schreiben von ihm an Meyendorff vom 30. April 1577 beschuldigte einen Convent zu Königsberg, dessen Beschluss richtig über Hesshus geurtheilt habe, einer ungerechten Schonung seiner Gegner, welche viel Ungereimtes ausgesprochen und so den Streit verlängert hätten. (*MS. Bibl. Guelf.* 33. 18. *Aug. fol.*)

auf die von ihnen unterzeichnete Concordienformel — alle Vorstellungen blieben erfolglos, zumal da die Braunschweiger für eine unerschütterliche Haltung auf den Dank ihres Landesherrn rechnen durften. Herzog Julius weilte in der Nähe von Quedlinburg, täglich von dem Gange des Gespräches Kunde erhaltend. Seine Theologen wussten, dass er von dem Verlangen nach einer Änderung der Concordia und Apologie nicht abstehen würde. Entschieden erklärten aber die Churfürstlichen, dass weder die eine, noch die andere Schrift der Ratification des Herzogs bedürfe, wollten auch von einer Generalsynode Nichts wissen und gaben nur in den unwichtigen Punkten nach. Ein solcher Ausgang der Verhandlungen bestärkte den Herzog in seiner Abneigung gegen die Concordia. Geistliche und weltliche Räthe unterhielten dieselbe, wenn auch vor ihnen die Helmstädter, die eifrig mehre Jahre mit den Schwaben über den Sinn des Bekenntnisses kämpften, zu warnen nicht unterliessen. Das *Corpus Julium* behielt in seinem, durch das Fürstenthum Kalenberg vergrösserten Lande allein symbolische Autorität, wovon die Folge war, dass letzteres mit seiner Universität Helmstädt eine eigenthümliche, fast isolirte Stellung unter den lutherischen Ländern in Deutschland einnahm.

Für Chemnitz sollte das Gespräch zu Quedlinburg mehr, als für irgend einen Anderen, unangenehme Folgen haben. Das Versprechen tiefen Schweigens, welches er selbst gegen seine Freunde beobachtete, wurde Seitens der Gegenpartei nicht gehalten. Es erschienen die Acten des Gesprächs in der Öffentlichkeit. Diese Treulosigkeit steigerte die Spannung zwischen Braunschweig und Helmstädt. Gotfried schrieb vor Ostern 1584 an den Prediger Velius in Eimbeck: »Von der Krankheit des Hesshus habe ich keine Kunde. Die Theologen jener neuen Academie sind uns so fremd, dass sie mehr von den Bewohnern ferner Örter, als von uns wissen.« Selbst von seinen Collegen erfuhr Chemnitz Kränkungen durch die Schuld der Helmstädter. Einer der gegen ihn Aufgestachelten, Johann Guden, griff ihn, weil er in Quedlinburg übel bestanden sei, im Colloquium so schonungslos an, dass Gotfried den Übrigen zurief: »Sie sollten doch dem schwachen Superintendenten zu Hülfe kommen, welchen *Magister* Guden um das Leben bringen wollte.« Zuweilen wandelte den Entkräfteten Schwermuth an, die bei dem Besuche von Bekannten öfters in heftigem Schluchzen und Weinen sich äusserte. Schmähsüchtige Gegner

verbreiteten nun — einige Jahre nach seinem Tode selbst in Schriften — das Gerücht: Chemnitz würde von seinem Gewissen wegen der Theilnahme am Concordienwerke gemartert. Bei seiner letzten Anwesenheit im Colloquium legte er desshalb das Bekenntniss ab, dass er bei der Lehre, welche die Concordienformel und sein christologisches Werk enthalte, durch Gottes Gnade bis an's Ende beständig ausharren werde. So hatte er sich auch im Januar 1584 in einem Gutachten über den Antrag des Königs von Navarra (späteren Heinrich IV. von Frankreich), dass alle evangelischen Kirchen und Staaten gegen die katholischen Mächte sich verbünden und zu diesem Zwecke eine Generalsynode berufen möchten, ausgesprochen. Chemnitz äusserte dem Churfürsten von Brandenburg seine Bedenken, weil ihm ein Syncretismus zwischen den lutherischen und reformirten Kirchen als ein ebenso nutzloses, wie verwerfliches Unternehmen erscheinen musste. Statt einer Generalsynode empfahl er einen Convent von wenigen Theologen, drang aber nachdrücklich auf die Behauptung der Concordienformel und ihrer Apologie. »Und wolle auch E. Churf. G., darum ich denn zum höchsten bitte und zum treulichsten rathe, in der Antwort sonderlich und fürnehmlich des Concordienbuchs und der Apologie nicht allein mit Namen gedenken, sondern auch Alles, so viel möglich ist, daraus nehmen und die Antwort darauf richten, damit diese Handlung also fürgenommen werde, dass dasjenige, was von E. Churf. G. und den andern evangelischen Ständen nun etliche Jahr mit grosser Müh' und Kosten hiedurch fruchtbarlich und löblich gebauet, mit merklichem Nachtheil der ganzen Kirchen und Posterität nicht wieder eingerissen und zu einem Haufen geworfen werde.« Seinem Rathe gemäss gaben die Churfürsten, denen selbst Herzog Julius sich anschloss, ihre Antwort mit der *Concordia* an den König ab und baten, dass er selbst dieselbe lesen und seinen Theologen zur Prüfung nach Gottes Wort vorlegen möchte.

Fünftes Kapitel.

Persönliches und Amtliches. Nachkommen.

§ 13. Die letzten Lebensjahre.

Überblickt der Leser die umfassenden wissenschaftlichen und kirchenregimentlichen Arbeiten des Chemnitz, dann kann es ihn nicht wundern, dass er nach einer fünfundzwanzigjährigen Wirksamkeit Erschöpfung fühlte. Ein Tertianfieber überwand seine kernhafte Natur und sehr langsam, sieben Jahre fast, schwanden ihre Kräfte. Aber lange kämpfte er gegen das zunehmende Gefühl der Schwäche. Schon wurde ihm das Gehen beschwerlich; dennoch hielt er die Zügel des Regiments in fester Hand und besuchte alle Versammlungen des Ministeriums, welche um seinetwillen von der Brüdernkirche in das Zimmer der von ihm gegründeten Bibliothek bei der Martinikirche und 1584 in seine in der Nähe befindliche Wohnung verlegt wurden. Nur die Vorlesungen und Katechismuspredigten überliess er seinem Schwiegersohne Gotfried. Als aber das Gedächtniss wiederholt den Dienst versagte und das Reden stockte, trug Chemnitz dem Rathe den Wunsch vor, sein Amt niederlegen zu dürfen. Dieser machte ihm den Vorschlag, dass er einige Monate die Geschäfte seinem Schwiegersohne überlassen und diese Zeit zur Sammlung der Kräfte benutzen möchte. Er ging darauf ein, führte jedoch am 9. September seinen Entschluss aus und sagte dem Ministerium Lebewohl. Verhandlungen über die Wahl eines Nachfolgers wurden eingeleitet, aber bald wieder eingestellt nach dem Beschlusse des Raths, so lange Chemnitz leben würde, sein Amt unbesetzt und von Gotfried verwalten zu lassen. Nicht ohne Grund sah er in ihm seinen Nachfolger. Aber seine Erwartung traf nicht ein. Braunschweig sollte an dem Superintendenten Johannes Heidenreich aus Mähren die Grösse des Verlustes eines Mannes, wie Chemnitz, schätzen lernen.

Das Jahr 1585 hatte dieser für sein letztes angesehen. Es ging vorüber, ohne dass der Monat März die von den Sternen ihm vermeintlich angekündigte Gefahr brachte. Mehre Freunde und Gönner gingen heim. Sein Schulkamerad Johannes König, der angenehme Gesellschafter, Flacius' Mitarbeiter an den Magdeburger

Centurien, war 1579 der Pest erlegen. Kurze Zeit nach dem Empfang eines ihn zur Bekämpfung der Schwermuth ermunternden Schreibens des Andreas von Meyendorff erhielt Chemnitz die Kunde von dessen Tode. Er war nach Gotfrieds Urtheil »ein wahrhaft edler Mann, der Obadia aller frommen Diener der Kirche und der Vertriebenen überaus gastfreundlicher Wirth.« Am 11. Februar 1586 beschloss Churfürst August von Sachsen sein Leben. Nun unterredete Chemnitz häufiger sich mit seinem Beichtvater und genoss das heil. Mahl nach empfangener Absolution. Das Osterfest feierte er im Kreise seiner Familie. Auch seine hoffnungsvollen Söhne Paul und Martin fehlten nicht. Am Donnerstage nach dem Feste ergriff ihn ein Fieberfrost gegen Abend. Zwei Prediger kamen in der Frühe des Freitags und stärkten ihn mit dem Worte des Lebens. Aufmerksam hörte er zu, gab Antwort und winkte zur Bestätigung, als er nicht mehr reden konnte. Mit dem Neigen des Tages traten die Vorboten des Todes ein. »Desto mehr hielten die Freunde an mit beten und erinnerten ihn seines Heilandes. Darauf er um 12 Uhr des Nachts den 8. April 1586 unter ihrem Gebet und Zurufen der Seinigen gar sanft in dem Herrn entschlief, seines Alters 64 und Amts 32 Jahr.«

Am nächsten Sonntage folgte der Leiche ein überaus zahlreiches Gefolge in die Martinikirche. Unter dem Chore derselben wurde sie beigesetzt. Der Coadjutor und Freund des Entschlafenen hielt ihm die Leichenrede über seinen Lieblingsspruch Gal. II, 20, welcher unter sein rechts von dem grossen Altare befestigtes Bild geschrieben wurde. Zwei Inschriften, auf einem Leichensteine und einer Denktafel, bezeugten, was er der Kirche und was er den Seinigen gewesen war. Man erinnerte sich seines Wunsches, dass man nach seinem Tode nicht viel mit ihm prangen sollte, da er in seinem Leben des Gepränges nicht geachtet habe. Ein anderer Zug seines demüthigen Sinnes tritt uns aus folgenden Worten des Testamentes, welches er im Jahre 1580 angefertigt hatte, entgegen: »Weil der fromme gott nach meiner gelegenheit mich reichlich gesegnet hat, ists auch billich, Das ich Im dauon danckbar sey, auff das ehr das vbrige meinen kindern dest reichlicher segne.« Er setzte nun drei Legate aus, zwei für Hospitäler in Treuenbrietzen und Braunschweig, eins für arme Schulkinder in Braunschweig. »Dan weil ich auch ein armer Schüler gewesen,

soll vnd will ich dieselbige auch billich bedenken.« (Archiv der Stadt Braunschweig.)

§ 14. Amtliche und häusliche Verhältnisse. Nachkommen.

Seit dem Tode des Johannes Brenz hatte die evangelische Kirche, insbesondere die lutherische, keinen grösseren Verlust zu beklagen, als da ihr Martin Chemnitz genommen wurde. Die lutherische suchte vergeblich nach einem Manne, welcher ihr Bekenntniss mit gleicher Schärfe vertheidigte, mit gleicher Ruhe die heftigen Ausfälle der Gegner verachtete und so lange die Hand des Friedens ausgestreckt zu halten vermochte, wie er. Die Niedersachsen hatten an Chemnitz ihren Sprecher, ihr Haupt verloren. Das bezeugten die zahlreichen Trauergedichte aus Wittenberg, Helmstädt, Hildesheim, Braunschweig und andern Städten der welfischen Lande, welche er mit Rath und That in ihrem Wachsthum gefördert hatte. Wie Viel war durch ihn in dem Zeitraume von zehn Jahren (1568—1578) für das Kirchen- und Schulwesen des Herzogthumes Braunschweig-Wolfenbüttel geschehen! Nach seiner Entlassung hatte Julius willfährigere, aber nicht gewissenhaftere und tüchtigere Rathgeber gefunden. Unersetzlich war sein Verlust für die Stadt Braunschweig selbst. Als der grösste Gelehrte in der Theologie war er ihr Stolz. Sie verdankte ihm eine solche Ordnung der Verhältnisse zwischen den Organen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens, welche die Stürme von Jahrhunderten überdauerte. Rudolph August von Wolfenbüttel liess die Verpflichtung der Geistlichen auf die Concordienformel nach der Eroberung der Stadt 1671 fallen; aber die für jene von Mörlin abgefassten und von Chemnitz verbesserten und vermehrten Artikel zur Erhaltung eines einheitlichen, ordnungsmässigen und collegialischen Wirkens hat er, wie oben bemerkt ist, mit lobender Anerkennung bestätigt. Wenn irgend ein Superintendent musterhaft sein Amt verwaltet hat, so ist es Chemnitz gewesen. Sein Biograph und College Johannes Gasmer versichert: Eifrig für Frömmigkeit und rechtschaffenes Wesen, mit wahrer Demuth führte er ein mildes Regiment, gerecht entscheidend, jedoch wenn's die Noth verlangte, mit durchgreifendem Ernst. Wie Viel ihm wegen seiner Vorlesungen und Disputationen Diener der Kirchen und Schulen, und namentlich wegen seiner methodischen Predigten Alle, welche ihn

gehört hatten, verdankten, wurde weit und breit gerühmt. Es war ein grosses Glück für die Stadt Braunschweig, dass ein Mann von so ausgezeichneter Begabung zum Lehren und Regieren dreissig Jahre lang ihr seine Kräfte widmete, wenn auch zahlreiche und glänzende Berufungen aus der Nähe und Ferne an ihn ergingen. Von den Städten wollten ihn an sich ziehen Hildesheim 1558, Lüneburg 1560, Halle 1565, Göttingen 1566, Wien 1569, 1571 und 1572. In Österreich suchte der evangelisch gesinnte Kaiser Maximilian trotz des Einflusses der Jesuiten und des spanischen Hofes die Evangelischen zu schützen. Gross war die Zahl der lutherischen Gemeinden, welche eben jetzt ihre kirchliche und gottesdienstliche Verfassung festgestellt hatten, unter der Leitung des Chyträus. Da dieser wieder nach Rostock zog, kamen Anträge an Chemnitz, die Superintendentur in Wien zu übernehmen. Sie bedurften eines solchen Charakters, um die festgestellte Ordnung in Ausführung zu bringen, insbesondere, um für die Besetzung der Kirchenämter zu sorgen. Einer von den Religionsdeputirten des Kaisers schrieb den 14. Juni 1572 an Chemnitz »dass er doch kommen und sich ihrer Kirchen erbarmen möchte, sintemal es sonst bald um sie würde gethan sein, weil bald einer von Wittenberg, ein anderer aus Schwaben, Baiern, Pfalz, Würtemberg, Meissen, Schlesien gelaufen käme, davon jeder Hahn im Korbe sein wollte und Zänkereien anrichtete.« Aber Braunschweig hielt seinen Chemnitz um so fester, je mehr es um ihn beneidet wurde, nicht allein von Städten, sondern auch von Fürsten. Der König von Dänemark bemühte sich um ihn 1564, der Herzog von Preussen 1567, in welchem Jahre ein drei Male wiederholter Antrag des Markgrafen Johann zu Stettin in Pommern, dessen Gemahlin, eine braunschweigische Prinzessin, auch dringende Vorstellungen machte, an ihn gestellt wurde. Mörlin, seit 1567 Bischof von Samland in Preussen, hoffte, Chemnitz würde ihm nachfolgen und bald sein Coadjutor werden. Dieser wurde von dem Herzoge für dieses Amt 1570 bestimmt und, als Mörlin 1571 am Tage vor dem Himmelfahrtsfeste von einer schmerzensvollen Krankheit durch den Tod erlöst war, von einer solennen Gesandtschaft ersucht, das samländische Bisthum zu übernehmen. Er wäre auf die Berufung eingegangen, wenn der Rath nicht so willfährig sich gezeigt hätte, seine Wünsche in Bezug auf die Kirchenzucht, Einigkeit unter den Gliedern des Raths, Versorgung der Wittwen und Waisen der

Prediger zu erfüllen. Ausserdem erhöhte derselbe seine Einnahme an Geld und Korn beträchtlich, versprach jedem seiner Söhne für sechs Jahre ein ansehnliches Stipendium zum Studiren und seinen Töchtern eine Ausstattung, wenn sie sich verheiratheten, und überliess dem »Herrn *Doctor* das alte Haus bei der Brüdernkirche ohne Mietsentschädigung,« so lange er, seine Frau und Töchter lebten. Das Bürgerrecht war ihm und seinen Kindern schon vor einigen Jahren geschenkt worden. Da aber die Braunschweiger noch in Furcht schwebten, dass Chemnitz sie verlassen könnte, so gab er ihnen 1576 das Versprechen, aus Zuneigung zu dieser Stadt und Kirche bis an sein Ende zu bleiben. »Für solche seine guthertzige Bewilligung auf sein Lebenlang, damit Er, sein Weib und Kindern derselben eine gebührliche Ergötzlichkeit haben möchten, hat E. E. Raht ihm alsbald geben und reichen lassen tausend Thaler und eine ansehnliche Verehrung, ferner seiner Hausfrauen ein Ehr-Kleid zur Angedächtniss«, der Letzteren auch nach seinem Tode eines ganzen Jahres Besoldung verheissen.

Diese grossartige Liberalität der Stadt machte ihr und ihrem Rathe insbesondere ebensoviel Ehre, wie unserem Chemnitz die Bereitwilligkeit, glänzende Berufungen aus Dankbarkeit unbeachtet zu lassen. Auf ein nachhaltiges Wirken an einem Centralpunkte, wie Braunschweig für Niedersachsen war, sah er es ab, nicht auf Geld und Gut, was er auch anderswo gefunden haben würde, noch auf Ehren und Würden. Solche wurden ihm von den evangelischen Fürsten reichlich angeboten, und er freute sich solcher Gunst, unterhielt auch gern mit ihnen den einmal angeknüpften Verkehr schon darum, weil ihm nicht weniger, als Andreä, ihre grosse Bedeutung für die evangelische Kirche einleuchtete; aber in ihre Nähe drängte er sich nicht. War seine Gegenwart bei ihnen nothwendig, dann gedachte er zuvor des Gebetes: Führe mich nicht in Versuchung! Sein allen Prunk und Lärm fliehender schlichter, ächt bürgerlicher Charakter fand den rechten Ausdruck in folgenden Worten des Seneca im Thyestes (Vers 392—401):

Mächtig stehe doch, wer nur will,
Auf der schlüpfrigen Höh' des Hofs.
Mich befriedige süsse Ruh;
Hin auf niedrigen Ort gestellt
Sanfter Musse erfreu' ich mich;
Den Quiriten mag unbekannt
Still entfliessen das Leben mir.

Wenn vorüber die Tage sind
So ohn' jeglichen Lärm gewallt,
Sterb' als Bürger ich hochbetagt.

Wie Chemnitz wider seine Neigung, wenn auch nicht in das Gewirr des höfischen Lebens, doch in ärgerliche, theils persönliche, theils allgemeine Kämpfe verwickelt worden ist, haben wir gezeigt, fügen nun hinzu, dass ihn ein überaus glückliches Familienleben vielfach für jene entschädigte. Seine Gattin, Anna Jeger, die Luthers Geistesmacht in der Schlosskirche zu Wittenberg erfahren hatte, war eine edle und kluge Frau. Sie gebar ihm zehn Kinder, von denen vier Töchter und zwei Söhne ihn überlebten: Magdalena, Anna, Eva und Julia, Martin und Paul. Ihre Erziehung in der Zucht und Vermahnung zum Herrn war für Chemnitz eine vorzüglich wichtige Sorge und trug so schöne Früchte, dass er nicht unterliess, dem himmlischen Vater dafür innig zu danken. Zwei von seinen Töchtern sah er noch in glücklicher Ehe; die älteste, Magdalena, an einen Bürgermeister in Braunschweig, Johann Straube, die nächste, Anna, an den öfter erwähnten Prediger Jakob Gotfried verheirathet. An der Vermählungsfeier Anna's am 3. November 1579 nahmen die weltlichen und geistlichen Gesandten der Churfürsten von Sachsen, Brandenburg und Pfalz, mit welchen Chemnitz gerade auf einer Reise nach mehren Höfen in der Concordiensache begriffen war, Theil. Andreä hielt die Traurede vor einer zahlreichen Versammlung: von den benachbarten Städten waren zum Theil sämmtliche Geistliche eingeladen worden. Herzog Julius hatte trotz des amtlichen Bruches mit Chemnitz als seinen Stellvertreter den D. Burchold, ordentlichen Professor der Rechtsgelehrsamkeit, aus Helmstädt nach Braunschweig herübergesandt. Gotfried war Prediger an der Martinikirche, ein frommer, beredter und gelehrter Mann, zwei Jahre Vicesuperintendent bis zum Tode seines Schwiegervaters, dessen Nachfolger nicht er, sondern Johann Heidenreich, wider Erwarten und nicht zum Segen der Stadt wurde. Gotfried starb schon den 22. März 1587. Die jüngsten Töchter, Eva und Julia, verehelichten sich mit Juristen, jene mit Haussmann, einem Secretär des Herzogs von Lüneburg-Celle; diese mit Bungenstedt und starb zu Schleswig, wo sie ihre Ruhestätte im Dome fand, einige Jahre nach ihres Bruders Martin Tode. Der jüngere Bruder, Paul, geb. 1566, gest. 1614, wurde von dem Vater für den geistlichen Stand bestimmt.

Seiner Wahl zum Abt des Aegidienklosters in Braunschweig versagte Herzog Julius die Bestätigung. Chemnitz erreichte aber seine Ernennung zum Canonicus in dem St. Blasiusstifte und gab auf die Erinnerung Etlicher, dass Mörlin gegen diesen Stand stets seinen Abscheu geäussert habe, die Antwort, seit jener Zeit wäre damit eine grosse Veränderung vorgegangen. Paul beschäftigte sich mit theologischen Studien und erwarb sich um die Stiftsbibliothek Verdienste. Er starb schon 1614. Aus seiner Ehe mit Barbara Lücken, der Tochter eines Bürgermeisters in Braunschweig, waren sechs Kinder entsprossen. Der jüngste Sohn, Johannes, erwählte die Heilkunde. Um ihretwillen machte er weite Reisen und erfuhr manche Auszeichnungen. Auf der Universität Padua ernannten ihn seine Landsleute zum Procurator der deutschen Nation. Die Venetianer beschenkten ihn mit der Würde eines Doctors der Philosophie und Medicin 1640. Nach Deustchland zurückgekehrt, practicirte er eine Zeit lang im Lande Hadeln, zog aber bald nach England auf die berühmte Universität Oxford. Cromwells Bürgerkrieg zwang ihn zur Flucht über den Canal. Er ging nach Braunschweig. Seinen grossen Ruf rechtfertigten viele glückliche Curen. Nicht 41 Jahre alt beschloss er sein segensreiches Leben am 30. Januar 1651. Von seinen schriftlichen Arbeiten erschien 1652 ein Verzeichniss der um Braunschweig in einem Umkreise von drei Meilen wachsenden Pflanzen mit Abbildungen in Quart. Im Dome, wo die Eltern ruhten, fand er sein Grab. — Martin, der zweite Sohn unseres Chemnitz, geb. 1561, studirte Jurisprudenz, lehrte sie in Rostock an der Stelle seines Schwiegervaters Camerarius seit 1601, bald nachher als Rector magnificus begrüsst. In der Würde eines geheimen Raths und Kanzlers benachbarter Fürsten, auch des Herzogs Friedrich von Schleswig-Holstein, starb er 1626 am 26. August und wurde im Dome zu Schleswig vor dem hohen Altare begraben. »Mit dem Erbe der Frömmigkeit gesegnet, vertiefte er sich gern in Balduin's und Meisner's Meditationen und las Sonntags vor dem öffentlichen Gottesdienste die Evangelienharmonie seines Vaters« (Beste). Er starb mit dem Worte auf den Lippen: Jesus mein Trost. Von seinen Schriften sind zu nennen: Eine metrische Acclamation bei der Inauguration des Kaisers Matthias von Österreich und ein Bericht von Gelegenheit und Unterschied der beyden Hertzogthümer Schlesswig und Holstein 1629 in Quart erschienen. Sechs Kinder

überlebten den Vater. Die einzige Tochter nahm der Major Stephan von Klingsporn, später schwedischer Generalmajor, zur Gattin und erneuerte ihren Adel. Ihre Ehe war mit Kindern gesegnet. Die übrigen Söhne des Geheimeraths Martin Chemnitz kamen in den Stürmen des dreissigjährigen Krieges mit Ausnahme des einen zu hohen Ehren. Der älteste, Martin, trat in die Dienste Gustav Adolphs, welcher ihn zu seinem Geheimerath, dann zum Generalcommissarius über den schwäbischen und fränkischen Kreis ernannte, und starb 1645 an der Pest in Schlesien. Bogislaus Philipp verfasste schon auf der Universität politische Schriften, musste jedoch aus Noth die Feder mit den Waffen vertauschen. Weil ihm aber keine Unternehmung glückte, wurde er wieder Literat. Als solcher fand er Gunst bei dem schwedischen Kanzler Axel von Oxenstierna vielleicht weil er schon begonnen hatte, gegen das österreichische Reichskaiserthum (unter dem Namen Hippolytus *a Lapide*) das berühmte Buch: *De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico* zu schreiben. Der mächtige Gönner verschaffte ihm die Würde eines Raths und Historiographen der Königin Christine. Diese erhob ihn am Schlusse des dreissigjährigen Krieges, welchen er in einem schätzbaren Werke beschrieben hat, in den Adelstand, berichtigte aber ihren Irrthum, obwohl er versicherte, über ihrer Gunst seine Herkunft vergessen zu haben, und setzte den drei Rosen im Schilde seines Wappens eine vierte hinzu, über die Rosen auf dem Helme eine Krone. Sie schenkte ihm später das Gut Hallstädt, wo er 1678 kinderlos starb. Heinrich, der dritte Sohn des Kanzlers, wurde im Jahre 1628 kurz nach seinem Eintritte in das Heer eine Beute der Pest. Franciscus studirte Medicin, promovirte in Strassburg, verlebte einige Jahre unter den französischen Kriegsschaaren und kehrte in die Heimath zurück. Der schwedische Feldmarschall Gustav Wrangel ernannte ihn zu seinem Leibmedicus, nachher zum Chef aller Ärzte der schwedischen Armee. Im schwedisch-polnischen Kriege ermordeten ihn die Polen 1656. Hans Friedrich, der jüngste Sohn des Kanzlers, widmete sich dem Studium des Rechts. Nach Reisen durch Holland, England und Frankreich erhielt er 1642 das Amt eines Archivars in Schwerin, dann eines Geheimsecretärs in Schleswig und starb als Protonotarius und Secretär am hochfürstlichen Land- und Hofgerichte in Mecklenburg zu Parchim 1687. Um die Geschichte des Landes hat er sich durch eine umfangreiche Chronik verdient

gemacht. Ungewiss ist, ob von seinen Söhnen Karl Gustav und Martin Friedrich die noch jetzt in Holstein lebenden Chemnitze abstammen. Im südlichen Theile des letzteren, zu Barmstedt, starb 1834 der Prediger Johannes Paul Chemnitz, welcher, wie einige Oldenburger, zu den Nachkommen unseres Theologen sich zählte. Einer von dessen Söhnen ist der Dichter Matthäus Friedrich Chemnitz.

Auch die Bekenner der evangelisch-lutherischen Kirche nennen Martin Chemnitz ihren Vater, vornämlich diejenigen, welche in ihm den Helden des ächten lutherischen Glaubens verehren. Möchten nur Alle ein geschichtlich treues Bild von ihm vor Augen haben! Möchten Alle an ihm ausser seinem Eifer für Reinheit und Gleichförmigkeit der Lehre die Tugenden der Besonnenheit, Selbstlosigkeit und Milde bewundern, ohne welche er weder manchen Fehden unruhiger Geister ein Ende gemacht, noch über entschiedene Feinde der evangelischen Wahrheit so glänzende Siege davon getragen hätte! Die Hoffnung, dass eine durchaus unbefangene Darstellung dieses ausgezeichneten Theologen und unübertroffenen Kirchenmannes unserer Kirche eben jetzt Segen bringen werde, gab mir einen besonderen Antrieb zur Abfassung der vorliegenden Biographie.

Zweite Abtheilung.

Martin Chemnitz im Kampfe mit Rom.

§ 15. Die protestantische Polemik von Luther bis Chemnitz.

Ihr Lutheraner habt zwei Martine gehabt: der erste wäre gefallen, wäre der andere nicht erschienen. Dies Wort der Römischen von Martin Chemnitz spricht die tief in seine Zeit eingreifende, epochemachende Wirkung seines Kampfes mit Rom treffend aus. Es erinnert die evangelische Kirche an das Glück, welches ihr zu Theil wurde, als sie in einem wichtigen Zeitpunkte den rechten Mann zu ihrer Vertheidigung erhielt. Wenn der geniale Luther dem apostolischen Glauben ein Gebiet in der entarteten Kirche erobern musste, so war Chemnitz berufen, denselben mit den scharfen Waffen der Wissenschaft gegen die sich zusammenfassenden Gegner zu behaupten. Er hat unser verkanntes und entstelltes Bekenntniss als die in Gottes Wort gegründete Lehre vom Heil gerechtfertigt und das römische Lehrsystem als eine künstliche Mischung von Menschenwahn und apostolischer Wahrheit, die ohne täuschende Mittel nicht mehr auftreten könne, offenbar gemacht.

Die Polemik hatte in der Zeit von Luther bis auf Chemnitz im Wesentlichen keine bemerkenswerthe Veränderungen erfahren. Das Gebiet der Controversen war etwas grösser und die Methode umsichtiger geworden. Das evangelische Bekenntniss gelangte zum Abschluss 1537 (bezüglich 1552), und das römische von 1545—1563 oder während der Zeit des Concils zu Trient, so dass nun, als Chemnitz auftrat, Symbol dem Symbol gegenüberstand, und der fest bestimmte Gegensatz zu einer ausführlichen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung aufforderte.

Luthers erster Angriff galt dem Ablasshandel. Er musste, da dieser den Gipfelpunkt der römischen Entartung nach dogmati-

scher und kirchenregimentlicher Seite bildete, gegen das ganze Lehr- und Kirchenwesen vorschreiten, als die römische Curie, welche die letzte Entscheidung sich anmasste, wegen Antastung jenes Punktes, ferner des päpstlichen Primats, der Lehre vom freien Willen, von den Sacramenten und Werken, der einfachen Communion, der Ohrenbeichte und anderer Stücke mit dem Banne drohte, wenn kein Widerruf erfolgte. Nun entfaltete Luther in jenen berühmten drei Flugschriften seine tiefe und lebensvolle Anschauung von Christenthum und Kirche polemisch und apologetisch. Ihr Kern ist die freie Gnade Gottes in Christo, der Glaube an dieselbe die Seele seiner Theologie. Zunächst zeigt er die Nothwendigkeit der Besserung des christlichen Standes aus kirchlichem, staatlichem und socialem Gesichtspunkte auf. Er findet die Ursache und Dauer aller Gebrechen hauptsächlich in der Lüge der Hierarchie, welche das in der Taufe gegründete allgemeine Priesterthum bestreite, daher der Obrigkeit nicht gestatten wolle, Zucht und Ordnung in der Kirche herzustellen. Ferner masse die Hierarchie das Urtheil über wahre Lehre und die Auslegung der Schrift sich an, da sie doch nach dieser irren könne und nach der Geschichte öfter geirrt habe. Endlich werde der Kirche das Recht abgesprochen, über den Papst, wenn er wider die Schrift handle, in einem Concil zu richten, da er doch allein der Kirche wegen eine gewisse Gewalt ausüben solle. — Luther enthüllt in dem »Praeludium über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche« die Verderbniss der Lehre von den Sacramenten mit ihren Folgen. Der Hauptfehler bestehe darin, dass die rechtfertigende Kraft der Sacramente in ihrem äusserlichen Gebrauche, dem *opus operatum*, gesucht werde, da sie doch nicht Werke der Kirche seien, sondern verheissungsvolle Worte Gottes für die Gläubigen mit sichtbaren Zeichen verbunden. Das *Opus operatum* habe den Christen ihren Glauben und ihre Freiheit vernichtet. Dies sei der Hierarchie besonders mit der Verdrängung der Taufe durch die Busswerke gelungen. Dieselben lege sie, weil nicht der Glaube die Vergebung wirken solle, in unzähliger Menge ohne die geringste Befugniss den Christen auf, nachdem die Erkenntniss verloren gegangen sei, dass die Taufe, zu immer festerem Ergreifen der in ihr gegebenen Gnadenverheissung verpflichtend, die ganze Lebenszeit hindurch beseeligend wirke. — Gründlich behandelt Luther das Wesen der römischen und der evangelischen Frömmigkeit in der herrlichen

Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Man habe die Frömmigkeit in äusserlichen Dingen gesucht, darum Unseeligkeit und Unfreiheit gefunden. Das einzige Äusserliche, ohne welches kein Heil erlangt werde, sei Gottes Wort, das Wort der Verheissung von Christo. Der es aneignende Glaube mache die Seele unabhängig von dem Äusseren. Zunächst insofern, als er Gesetz und Werk für die Gerechtigkeit und Seeligkeit entbehrlich mache, dann dadurch, dass er die Seele aufs innigste mit Christo verbinde. Im Besitz aller himmlischen Gaben stehe der Christ innerlich erhaben über der Welt, ein König und Priester zur Ehre Gottes, aber auch ein dienstbarer Knecht aller Menschen. Dem Römischen gegenüber, welcher im gesetzlichen Eifer den Glauben vergisst und doch von wahren Christentugenden redet, hebt Luther die Unmöglichkeit hervor, wahrhaft gute Werke zu thun, bevor die Persönlichkeit eine gute geworden sei. Er zeigt, wie in der gläubigen Persönlichkeit ein ethisches Leben sich entwickele. Die Aufnahme der lautern Gnade Gottes und des Liebeswillens Christi im Glauben führe eine lautere und liebevolle Gesinnung mit sich. Mit freier Lust erfülle nun der Mensch das Gesetz Gottes und beweise sich dienstbar allen Menschen. Diese der Schrift und Erfahrung entsprechende Ansicht von der Entstehung des neuen Menschen durch den Glauben und dessen sowohl sittlich frei, als dienstwillig machende Kraft musste Luthern zur Verwerfung des römischen Begriffs von der Kirche, welcher in äusserlichen Momenten aufgeht, und zur Aufstellung des evangelischen treiben. Nach diesem ist die wahre Kirche die Gemeinschaft der Heiligen oder der Seelenbund der Gläubigen mit Christo und unter einander in der Liebe.

Inzwischen hatte Zuingli in der Schweiz das Werk der Reform unternommen, mit glänzendem Erfolge gegen Eck und Faber vertheidigt und wissenschaftlich begründet, entschiedener auf den Gehorsam gegen Gottes Wort dringend und schonungsloser gegen die alten Zustände, als der sächsische Reformator.

Luther setzte ungeachtet seiner Ächtung in Worms auf der Wartburg und zu Wittenberg den Kampf wider die Missbräuche und Irrthümer der Römischen fort. Ihm traten jetzt nicht mehr allein unverbesserliche Scholastiker entgegen, welche ihr Ideal in dem königlichen Vertheidiger der sieben Sacramente, dem schmähsüchtigen und blutdürstigen Heinrich VIII. von England, fanden.

Der dem Letzteren nahe stehende Fisher, Bischof von Rochester, genannt Roffensis, fühlte, wie selbst Eck, die Nothwendigkeit, auf die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Glaubensweisen in formaler und materialer Hinsicht näher einzugehen. Besondere Artikel über Schrift, Tradition und Kirche kamen nun in die Dogmatik. Roffensis, Berthold von Chiemsee, Dietenberger in Mainz und Andere gingen in der Behandlung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben über die Scholastiker auf Augustin zurück, ein unverkennbares Zeichen von der durch die Reformation gewirkten Belebung des religiösen Sinnes unter den Römischen. Dass aber diese bei Augustin nicht die evangelische Ansicht von dem Verhältniss der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit suchten, bewies die Fehde des Erasmus mit Luther.

Die evangelische Religionspartei war in wenigen Jahren eine Macht geworden, welche die kirchliche und politische Einheit des Reichs in Frage stellte. Von der römischen wegen des Rücktrittes gedrängt, verwarf sie auf dem Reichstage zu Speier die Entscheidung der Majorität in Gewissenssachen und erklärte, nur durch die Schrift gebunden zu sein. Das Verlangen nach kirchlicher Selbständigkeit unter dem Schutze des Reichs wurde in Augsburg bestimmt ausgesprochen mit der Übergabe eines Bekenntnisses. Melanchthon, dessen Verfasser, beschränkte sich in weiser Berücksichtigung der Umstände auf den Nachweis des schriftgemässen und katholischen Charakters desselben, dem Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben allein die übrigen anschliessend. Der Gegensatz zur pelagianischen Selbsterlösungstheorie, welche in der römischen Kirche Werkgerechtigkeit, selbsterwählten Gottesdienst, Zurücksetzung des göttlichen Gesetzes hinter menschliche Satzungen und Gewissensdruck erzeugt habe, tritt deutlich genug, aber ohne polemische Schärfe, hervor. Wenn das Evangelium frei gelassen und in den äusseren Gebräuchen das mit ihm und dem Gewissen durchaus Unvereinbare abgeschafft werde, wolle man gern die Hand zur Versöhnung reichen oder einem freien, christlichen Concil das Urtheil überlassen.

Der Kaiser forderte die ersten römischen Theologen: Eck, Faber, Cochläus, Wimpina, Mensing, Dietenberger und Andere auf, eine Confutation anzufertigen, erhielt aber endlich eine so wenig genügende, dass sie den Protestanten nur vorgelesen, nicht vorgelegt wurde. Wie ungerecht die Zumuthung des Kaisers war,

dass diese sich für überwunden durch die heil. Schrift erklärten, hat Melanchthon in der Apologie des Augsb. Bekenntnisses dargethan. Das Christenthum sei in der römischen Kirche nicht mehr das evangelische, sondern ein gesetzliches, welches von der Glaubensgerechtigkeit, die jenes chrakterisire, Nichts wisse. Jede andere Gerechtigkeit veräusserliche das Christenthum in der Beobachtung menschlicher Satzungen, woraus Heuchelei und Verzagen komme, veräusserliche auch die Aufnahme der Gnadenmittel, wenn nicht den ganzen Gottesdienst, mache den die Gnade vermittelnden Priester zum Tyrannen über die Gewissen und erfordere zur Aufnahme in die Kirche und zur Theilnahme an ihren Segnungen unbedingten Gehorsam gegen die Hierarchie, welche alle Verantwortung für die Seeligkeit der Gläubigen übernehme.

Die Verfasser der Confutation hatten eine schwere Niederlage erlitten. Ihre zahlreichen Gegenschriften (Antapologien und Philippiken) konnten die der Scholastik zugefügte Schmach nicht tilgen. Sie dienten nur dazu, die Verschiedenheit der römischen und evangelischen Lehrart über Sünde, Rechtfertigung, Glaube und Werke ins Licht zu setzen. Die Religionsgespräche zu Augsburg (1530) und Regensburg (1541) brachten ein gewisses Einverständniss in diesen Artikeln fast zu Stande, scheiterten aber an den Ordnungen im Cultus, Regiment und Leben und gaben gewöhnlich Stoff zu polemischen Ausfällen. Es blieb kein anderes Mittel für die Herstellung des Friedens übrig, als die Vereinigung der Parteien auf einem Concil. Die Protestanten hatten nach Luthers Vorgange ein freies, christliches, allgemeines, auch für Laien zugängliches, nach der Schrift entscheidendes und zwar in einer deutschen Stadt wiederholt von dem Kaiser gefordert. Clemens VII. wich dem Letzteren mit der Erklärung, dass es den Streit nicht schlichten werde, aus. Paul III. berief ein Concil nach Mantua auf den Mai 1537, nachdem er bestimmt genug erklärt hatte, dass er mit demselben nach der Sitte der Curie verfahren und die Ketzer ausrotten werde. Die Evangelischen rechtfertigten ihre Ablehnung durch die schmalkaldischen Artikel, in welchen Luther die Unverträglichkeit des Protestantismus mit dem Papstthum darlegte. Es nehme durch seine Beherrschung der Christenheit, wofür es auf göttliches Recht sich berufe, Christo die Mittlerschaft, raube der Kirche, deren Einheit es mehr hindere, als fördere, ihre Gewalt über den gesammten Clerus und halte sie in

heillosen Irrthümern fest durch die Anmassung einer höchsten, unverantwortlichen richterlichen Macht. Melanchthon, welcher für seine Person den päpstlichen Primat nach menschlichem Rechte dulden wollte, versagte mit Luther auch den Bischöfen, wenn sie Sclaven des Papstes und Tyrannen der Kirche bleiben würden, allen Gehorsam.

Luther schrieb 1539: »Von den Conciliis und Kirchen« und nicht lange vor seinem Tode: »Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestift.« Dort warnte er vor einer Synode, welche nach römischem Brauche das Kirchenrecht suche bei den Vätern und früheren Concilien, statt in der heil. Schrift, die mit dem römischen streite und den Papst als ihren Hauptfeind zuerst verdamme. Hier sprach er der Kirche das Richteramt auf einem Concil und dem Kaiser das Recht der Berufung zu. Es werde keine Freiheit haben und keine Reform bringen, wenn der römische Erzkirchenbrenner und Teufelsdiener Beides an sich reisse. Luther hat den Charakter der trienter Synode im Voraus überaus zutreffend geschildert und die Absicht des Papstes, das ein Concil verlangende deutsche Volk auf die schmählichste Art zu täuschen, in bildlicher Form darstellen lassen.

Die Decrete der Trienter erfuhren, sobald sie bekannt wurden, von den Protestanten viele Beurtheilungen, welche mit sarkastischem Witze reichlich gewürzt waren. Flacius gab in seinen Flugschriften, für die strengen Lutheraner der Chorführer, treffliche Gedanken über die Merkmale der wahren Religion und Kirche, über die Unabhängigkeit der Schrift von der letzteren und ähnliche Fragen. Er protestirte 1563 gegen die Beschlüsse des trientischen Convents und dessen Urheber, den römischen Antichrist, mit einer Anzahl Gleichgesinnter, traf Rom aber nachdrücklicher durch das schwere Geschütz seiner Magdeburger Centurien, weil sie den Beweis lieferten, dass die Evangelischen keine neue Kirche gestiftet, sondern die ächt apostolische, deren Zeugen nie ausgestorben wären, wiederhergestellt hätten. Nach Convertiten Art übertraf Vergerius seine neuen Glaubensgenossen in schneidendem Spott gegen das papistische Concil und die römische Curie, welche er, der ehemalige Legat, besser, als jene, kennen und hassen gelernt hatte. Calvins Antidotum gegen die Acten der Synode aus der ersten Periode zeichnet sich namentlich durch seine Kritik der Lehrdecrete der 6. Session aus. Er verfolgt

scharfsinnig die semipelagianische Richtung derselben. Es sei ihr nur um den Schein der Demuth, welche den Ruhm der Gerechtigkeit Gott allein lasse, zu thun. Die Rechtfertigung werde zwischen seiner Gnade und dem menschlichen Werke getheilt, ihr Abstand von der Heiligung verwischt, ihr Zustandekommen im Unklaren gelassen, überhaupt ihr Wesen und ihre für das ganze Leben der Wiedergeborenen wirksame Entscheidung verkannt. Die Synode habe auf ihrem gesetzlichen Standpunkte keine grössere Sorge, als wie sie die menschliche Thätigkeit möglichst früh für die Bekehrung geltend mache, dem Glauben sein Geschäft, Person und Werk des Menschen zu rechtfertigen, nehme und das ewige Leben als sicheren Lohn für die sogenannten guten Werke in leichtfertigster Weise verheisse. Fort mit der Schule zu Trient, so schliesst er die Censur. Wir halten uns an den festen Glauben, welchen wir von den Propheten und Aposteln gelernt und bewährt erfunden haben.

Brenz ging auf die von dem Concil angeregten principiellen Fragen in dem würtembergischen Bekenntniss ein. Petrus de Soto hob dagegen das Ansehn der Kirche d. h. der sie regierenden Bischöfe so hoch, dass Brenz seiner Apologie des Bekenntnisses ausführliche Prolegomenen über die Pflicht der Fürsten rücksichtlich der Kirche, über Schrift, Tradition und Kirche vorausschickte. Soto antwortete mit einer Vertheidigung des katholischen Bekenntnisses und liess sich aus über die Anerkennung der einen sichtbaren Kirche; die Nothwendigkeit, Art und Ordnung eines gewissen, bestehenden letzten Gerichts für Glaubensfragen; den Nutzen, ja die Nothwendigkeit, dem Urtheile Anderer in jenen zu folgen; schliesslich über das entschuldbare oder unentschuldbare Nichtwissen oder Irren. Brenz suchte nicht ein oberstes Tribunal und sah es weder im Concil mit dem Episcopalismus, noch im Papst mit dem Curialismus. Er hatte es mit dem Beweise zu thun, dass die römische und evangelische Kirche so weit von einander geschieden seien, wie Antichristenthum und Christenthum. »Unsere Principien sind die Schrift, der Sohn Gottes und der Glaube oder die Gewissheit von dem Wohlwollen Gottes gegen uns um Christi willen. Die der Papisten sind die Tradition, der Papst und der Zweifel.« Die Papisten schrieben sich auch die unsrigen zu, hätten sie aber nur dem Scheine, nicht der Kraft nach, daher keine Schrift, keinen Christum und keinen Glauben. Unter den

Namen: Gott, Christus, Gnade pflanzten sie heidnische Gedanken fort. »Weg aus der Mitte Babylons, nein, aus der Mitte des Antichristenthums, dem Sammelpunkte aller Schismen, Ketzereien, Zauberkünste und Götzendienste.«

Trotz solcher Animosität hat Brenz unserm Chemnitz tüchtig vorgearbeitet. Das Ansehn der Schrift ist ihm durch sichere kirchliche und göttliche Zeugnisse beglaubigt. Er vertheidigt ihre Sufficienz und Vollkommenheit, Durchsichtigkeit und Unzweideutigkeit gegen Soto, den *Traditionarius vel Traditor*. Er greift den Begriff der Tradition nicht an, stellt mehre Klassen von Traditionen auf, prüft ihren apostolischen Charakter nach der Schrift und lässt, wenn kein Widerspruch sich findet, den Consensus der Schriftlehre über die Einsetzung einer Tradition nach Zweck und Absicht entscheiden. Soto bestreitet das Recht der Gläubigen zu einer solchen Untersuchung. Die Schrift hänge von der Tradition ab oder von dem kirchlichen Auslegungstribunal, welches die Schrift durch die Tradition besitze. Dagegen wird erinnert, dass die Anerkennung der Schrift von Seiten der Kirche nur als ein durch die Wahrheit der Schrift in der Kirche gewirktes Zeugniss anzusehen sei.

Soto erklärt die römische Kirche für die wahre katholische. Sie verdiene allein den Namen der Kirche, so dass man von einer falschen nicht reden dürfe. Brenz hält die Unterscheidung von falscher und wahrer Kirche aufrecht. Man komme zu dieser vermittelst des Worts durch einen Act der göttlichen Gnade, mit welchem Glaube und Liebe in uns entstehen, zu jener (der römischen) durch den mit einem öffentlichen Bekenntniss beginnenden Eintritt in den kirchlichen Verband, dessen Einheit in dem Zusammenhange des regierenden Clerus und des gehorchenden Volkes ruhe und für das Zeichen der wahren Kirche ohne Rücksicht auf das Vorhandensein der reinen Lehre gelten solle. Eine so veräusserlichte Gemeinschaft könne die der katholischen Kirche gegebenen Verheissungen sich nicht aneignen. Die eine wahre Kirche umfasse nur Wiedergeborene, gehe aber weder in der römischen, noch in der evangelischen auf, welche letztere wohl reine Lehre, aber auch todte Glieder enthalte. Die relativ wahre Kirche sei diejenige Gemeinschaft, welche im Besitz der öffentlich anerkannten reineren Lehre durch das ordentliche Ministerium den Boden für die absolut wahre oder unsichtbare Kirche bilde, die aus der

falschen äusseren auf wunderbare Weise hervorgehe. — Die Concilien der wahren Kirche, wofür die römischen nicht gelten könnten, entschieden die Streitigkeiten nach der Schrift d. h. nach dem Urtheil des mit den Gläubigen durch die Schrift redenden heil. Geistes. Endgültig, fügt Soto hinzu, denn Christus rede durch die Träger des Ministeriums als solcher. Brenz dagegen: die Concilien der wahren Kirche wollten zwar nur dann Ministerien Gottes sein, wenn sie die übrigen Gläubigen von der Schriftgemässheit ihrer Beschlüsse überzeugen könnten, aber es sei möglich, dass die rechtgläubige Minderheit in denselben der Mehrheit unterliege. Die Entscheidung sei von Christo im Laufe der Geschichte zu erwarten. Er werde zu seiner Zeit über den Streit zwischen den Evangelischen und Römischen in unzweideutigen Thatsachen das endgültige Urtheil fällen. So schliesst Brenz, Soto aber mit der Äusserung: Das sei der höchste Grad von Verstocktheit und Rebellion. Es gebe keine grössere Unordnung in der Kirche, keine ärgere Ungewissheit im Glauben und für die menschliche Gesellschaft kein unseeligeres Loos.

Dieser Streit fand bei den durch das Scheitern des Religionsgesprächs zu Worms aufgeregten Parteien ein hohes Interesse. Brenz erhielt Nachfolger an Beurlin, Heerbrand, Isenmann, Schnepf, ferner an Vergerius, Jakob Andreä, Bullinger und Peter Martyr, als Lindan und Hosius, »der Papisten Hauptschild,« für Soto in die Schranken traten. Aufsehn erregte der Apostat Friedrich Staphylus mit seiner Epitome der lutherischen Theologie, um ihre principielle Unhaltbarkeit und baldige Auflösung, hinweisend auf die stets sich mehrenden Parteiungen unter ihren Anhängern, handgreiflich zu machen. Noch mehr der erste Ausfall, welchen die Jesuiten auf dieselbe unternahmen. Hievon im nächsten § ausführlicher. Die evangelischen Stände haben das trientische Concil in mehren Schriften abgelehnt. Die erste erschien lateinisch 1546, auf Befehl des Churfürsten von Melanchthon abgefasst, eine Darlegung der Gründe, warum die Lehre der Augsburgischen Confession von den Evangelischen angenommen sei und festgehalten werde, sodann warum sie den unbilligen Richtern in der trientischen Synode ihre Zustimmung versagten. Diese Amphiktyonen sähen keinen Irrthum bei den Römischen, nur bei den Anderen Ketzereien. Das Urtheil liessen schon zum Voraus die Bischöfe kund werden, welche unbekannt wären mit der Lehre von Gott,

mit fremdartigen, heidnischen Gedanken über die Kirche sich umtrügen, den Vergnügungen fröhnten und von Hass gegen uns glühten, weil sie bei unserm lauten Klagen eine Schmälerung ihrer Würde befürchteten. Sie hätten bei sich ungebildete, abergläubische, die erkannte Wahrheit leidenschaftlich verfolgende Mönche. Dieser an sich der Wahrheit abholde Richterschwarm wagte das offenbar Unstatthafte nicht zu ändern, weil er allein auf den Willen des Papstes achte. Das wäre kein Kirchengericht, auch kein Austausch der Gedanken. Wenige dem Nicodemus Ähnliche äusserten sich kaum in Seufzern und würden, thäten sie es, der Mehrzahl unterliegen. Nähmen wir diesen wahrheitsfeindlichen Haufen für einen Gerichtshof an, wir würden ihre Verwegenheit bestätigen. Es wäre gewiss, dass sie nicht gerechter und unbefangener über uns richten würden, als Kritias und seine Genossen über den Theramenes geurtheilt hätten. —

Die letzte, im Jahre 1564 erscheinende, von Juristen und Theologen gearbeitete Ablehnungsschrift führte mit Recht den Titel: »Stattliche Ausführung der Ursachen, warum die Chur- und Fürsten und sonst die Stände der Augsp. Conf. zugethan das verdächtig, vermeint vom Papst Pio IV. verkündigt Trientisch Concilium nit haben besuchen wöllen.« Sie legte mit Thatsachen aus der Gegenwart und Vergangenheit dar, wie alle zu einem freien, christlichen Concil erforderlichen und oft von den Protestanten geforderten Eigenschaften dem trientischen gefehlt hätten, und dass dieselben nicht nur wider ihre evangelischen Grundsätze, sondern auch wider ihr christliches Gewissen, Theil nehmend an dieser zur Behauptung des mit der Schrift Unverträglichen von dem Papste berufenen und in sclavischer Abhängigkeit gehaltenen Versammlung, gehandelt haben würden. Die anstössigen Lehren waren nur so weit ins Auge gefasst, als der Zweck dieser Staatsschrift forderte. Eine gründlichere Widerlegung derselben musste auch den evangelischen Fürsten, welche häufig jetzt von dem Papste und dem Kaiser zur Annahme der trienter Beschlüsse ermahnt wurden, als ein überaus zeitgemässes und verdienstliches Unternehmen erscheinen. Sie konnten sich schon 1566 auf dem Reichstage zu Augsburg, wo die sämmtlichen geistlichen Fürsten das Concil annahmen, an der weit verbreiteten Kunde erfreuen, dass dieses in dem braunschweiger Coadjutor Martin Chemnitz seinen Überwinder gefunden habe, und den Kaiser darüber belehren, wie wenig die Entscheidung des Concils

selbst Gliedern seiner Kirche in dem wichtigsten Artikel, von der Rechtfertigung, Befriedigung gewähre.

Jedoch nicht damals erst wurde Chemnitz als der tüchtigste Polemiker seiner Zeit gerühmt. Er hatte 1562 einen mit Sieg gekrönten Angriff auf den Orden der Jesuiten ausgeführt. Von diesem wird zunächst die Rede sein*.

§ 16. Chemnitz' Kampf mit den Jesuiten.

Gerade in der Zeit, wo Papst Paul III. Freunden einer durchgreifenden Reform scheinbar Gehör schenkte und den letzten Versuch zu einer Aussöhnung mit den Evangelischen einleitete, durchzog eine merkwürdige Gesellschaft von Mönchen, den Theatinern ähnlich, dem Volke als Prediger und Krankenwärter willkommen, Italien von Venedig bis Rom (1538). Bedenklich schien der Curie das monarchische Ansehn ihres Generals, eines verkrüppelten spanischen Kriegers, dessen phantastische Frömmigkeit und ascetische Strenge sie für den Plan gewonnen hatte, Gott, dem Herrn Jesu und seinem irdischen Stellvertreter zu dienen wo und wie er wolle: als Lehrer, Prediger, Seelsorger und Missionare unter Ketzern und Heiden. Ignaz Loyola erlangte von dem Papste mit Hülfe des Cardinals Contareni die Anerkennung seines Ordens unter dem Namen der Gesellschaft Jesu 1540, in Kurzem für glänzende Erfolge ausserordentliche Rechte, namentlich das unbeschränkter Selbstgesetzgebung und der Verwaltung der Sacramente, und starb mit dem Zeugnisse seiner ihm willenlos ergebenen Schaar, den Ruhm des grössten Weltüberwinders verdunkelt zu haben 1556.

Jakob Lainez, sein Nachfolger, hat die Einheit und Ordnung der Gesellschaft befestigt. Sie war auf zehn tausend Glieder herangewachsen, hatte Italien wie im Sturme erobert und in Rom, wo der General residirte, der Curie sich unentbehrlich gemacht. Auf Philipps Ruf gingen sie nach Spanien, von da nach Portugal. Hier gestattete der schwache König Johann III. ihnen, vor Allen dem herrschsüchtigen Rodriguez, einen bedenklichen Einfluss, verschwendete seine Schätze an ihr Collegium zu Coimbra, liess Xaver die Colonien in Ostindien bekehren, zum Nachtheil des Handels,

* Heppe: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1585. Bd. 2. Lief. 2. S. 133.

und musste erleben, dass sein ältester Sohn von den Netzen dieser weltklugen Mönche völlig umgarnt wurde. Die von der Reformation am meisten ergriffenen Länder reizten ihren Bekehrungseifer am stärksten. In Frankreich erschwerten ihren Eingang das Parlament und die Sorbonne. Diese erklärte, dass sie Religion und Glauben gefährdeten, den Frieden der Kirche untergrüben, die Mönchsorden zerstörten und mehr Unterdrückung, als Erbauung bezweckten. Die Versammlung der Geistlichen zu Poissy gewährte ihnen eine bedingte Aufnahme. Sie durften ein Collegium zu Clermont gründen, mussten jedoch der Universität Gehorsam versprechen. Schneller fassten sie in den Niederlanden Fuss und in Deutschland.

Loyola überzeugte sich früh von der Nothwendigkeit, den Protestantismus in seiner Heimath anzugreifen. Von hier gingen die Boten des Evangeliums nach allen Seiten aus, vorzüglich nach dem Norden und Osten. Hier war auf die kräftigste Hülfe mächtiger geistlicher und weltlicher Stände mit Sicherheit zu rechnen. Bald nach 1540 erschienen Jesuiten, zunächst mit Vermeidung des Aufsehns, am Rhein, in Baiern und Oesterreich und überwanden die Schwierigkeiten bald, welche ihnen, den Fremdlingen aus dem Süden, den »spanischen Priestern,« wie das Volk sie nannte, die Erlernung der deutschen Sprache bereitete. Ferdinand von Oesterreich freute sich ihres Eifers für Volksbildung und liess durch Peter Canisius einen Katechismus abfassen, um den lutherischen zu verdrängen. Die bairischen Bischöfe unterstützten sie nachdrücklich, trotz der Landstände. Zuerst lehrten sie in Ingolstadt, zogen dann nach Dillingen, wo sie ein Gymnasium, Seminar und eine Universität gründeten, fassten auch zu gleicher Zeit in München Fuss. Sie hatten grossen Antheil an der Errichtung eines Inquisitionstribunals, welches über gewisse — von Melanchthon als gottlose gebrandmarkte — Artikel das Volk verhörte und die Widerstrebenden in Schaaren aus dem Lande trieb. Am Rhein wurde Köln, wo Faber den talentvollen Canisius gewonnen hatte, ihr Sammelpunkt und jetzt erst recht »das deutsche Rom.« Bald wagten sie, die theologische Facultät beherrschend, einen öffentlichen Angriff gegen die Protestanten, nachdem sie kurz vorher auf dem Colloquium zu Worms 1557 gezeigt hatten, dass sie die Nährung des Zwiespalts zwischen den Parteien sich angelegen sein lassen würden. Dies führt uns zur Darstellung des erwähnten Angriffes,

welcher unsern Chemnitz bewog, denselben abzuschlagen, etwas später aber zur Bekämpfung des trientischen Conciliums veranlasste, da ein Mitglied desselben, als Anwalt der Jesuiten, auch für dieses in die Schranken getreten war.

Die kölnische Censur und Chemnitz' Antwort.

Die Herausgabe eines Katechismus, dessen Verfasser Johannes Monhemius, Gymnasiallehrer in Düsseldorf, war, reizte die kölnischen Theologen zu einer anonymen »Censur über die Hauptstücke der himmlischen Lehre« 1560. Ihre Unverschämtheit im Vertheidigen des notorisch Falschen und Schändlichen, ihre Lust am Übertreiben der den Evangelischen am meisten anstössigen Lehrsätze und der hier und da hervortretende verfolgungssüchtige Geist verdienten eine derbe Abfertigung. Chemnitz unterzog sich diesem Geschäfte und edirte unter dem Titel: »Die Hauptstücke der jesuitischen Theologie« ein Büchlein lateinisch in Leipzig 1562. — Es erschien in demselben Jahre ebendaselbst deutsch von seinem Collegen Zanger und 1719 von einem Unbekannten in dritter Auflage; lateinisch zu Rochelle 1584 mit verwandten Schriften, zu Strassburg von Helvicus Garthius 1602, mit den *Locis theologicis* 1690 zu Frankfurt und Wittenberg und zu Oppenheim 1611. Die von mir benutzte Strassburger Ausgabe enthält 17 Kapitel, von denen das erste den Ursprung des Ordens und den Zweck seiner Gründung behandelt, 2—16 die wichtigsten Lehrsätze nach der üblichen Ordnung, das letzte auf einige Axiome der Jesuiten aufmerksam macht. Voran steht eine schöne Zueignungsepistel an den Churfürst Joachim von Brandenburg.

Chemnitz' Büchlein ist eine kurze, markige, selten heftige, oft durch Witz und Ironie anziehende, satyrische Verse einflechtende, immer treffende, kurz eine ächt deutsche Antwort auf die kölnische Censur. Oft giebt er nur die auffallenden Sätze treu wieder und überlässt das Urtheil dem Leser. Giebt er eine Widerlegung, so ist sie schlagend. Seine Waffen entnimmt er der Schrift, den Vätern und der Geschichte. Er zeigt häufig, wie unehrlich die Gegner derselben sich bedienen. Die Willkür der Römischen in der Schriftauslegung ist von ihnen auf die Spitze getrieben. Sie verwerfen 1 Mos. 8, 21 als Zeugniss für die angeborene Verderbniss der menschlichen Natur und deuten das Wort Christi von der geistigen Gottesverehrung Joh. 4, 24 für die Verehrung der Bilder.

Die herrschende Kirchenlehre entscheidet bei ihnen über den Sinn einer Schriftstelle. Sprüche der Väter werden oft aus dem Zusammenhange gerissen, auch die von der Kirche verurtheilten oder von den Urhebern selbst aufgegebenen geltend gemacht und zu gänzlich unhaltbaren, mit deren Sinn und Sitte unverträglichen Folgerungen gemissbraucht. Die Orthodoxie des Augustin wird zur Paradoxie, weil das moderne Lehrsystem sich dem scotistischen Pelagianismus zugewandt hat. Die Kölnischen halten Viel von den alten Philosophen, vorzüglich von Aristoteles, rühmen die gesunde Vernunft und religiöse Gewohnheiten alter Völker, um das Heidnische in der Kirche als etwas allgemein Menschliches zu vertheidigen. Sie machen sich überhaupt als die gewandtesten, eifrigsten und frechsten Vertheidiger des Romanismus bemerklich, denen sowohl die Lügen der Sophistik, als auch die fühlbaren Beweismittel der Inquisition rechtmässige Mittel sind zur Erreichung ihrer heiligen Zwecke, unter welchen die Befestigung der päpstlichen Macht mit der des Ordens und die Vernichtung der evangelischen Kirche obenan stehen.

Diese Tendenz und die ihr entsprechende Eigenthümlichkeit des neuen Ordens war damals noch in Deutschland fast ein Geheimniss. Chemnitz schickte daher einige dahin weisende Fingerzeige seiner tabellarischen Zusammenstellung der Lehrsätze voraus, damit man diese um so mehr erwäge und bedenke, was man von solchen Vorstudien zu erwarten habe. Über den Ursprung des Ordens wurde er erst von dessen Vertheidiger unterrichtet, dass derselbe nicht von dem späteren Papst Paul IV., dem Stifter des Ordens der Theatiner, sondern von Loyola gegründet sei. Nach dem oben Gesagten lässt sich dieser Irrthum leicht erklären und entschuldigen. Die Jesuiten verriethen zuweilen den engen Zusammenhang ihres Strebens mit den Interessen des Papstes. Einer von ihnen wusste in einer Disputation mit Evangelischen keine bessere Antwort, als dass die Autorität des Papstes ihn nöthige, so zu denken. Übrigens sah Chemnitz diese Gesellschaft mit Recht für eine moderne Schöpfung des römischen Geistes an, des schwärmerisch-fanatischen und doch so verschlagenen, kalt berechnenden und herrschsüchtigen Geistes, welcher das Papstthum ins Leben gerufen hatte. Jetzt raffe er sich auf, um den das Endgericht unerwartet schnell herbeiführenden Siegeslauf des göttlichen Wortes aufzuhalten.

Diese Gesellschaft sei eine ganz neue. Sie dürfe mit älteren ähnlichen Namens und diesem ziemlich entsprechenden, wie den Kriegern Jesu, den apostolischen Clerikern oder Jesuaten und dem Salvator-Orden, nicht in Verbindung gebracht werden. Sie zeichne sich vor bekannten, auch den Dominicanern und Franziscanern, welche Letztere namentlich in Unwissenheit und Genusssucht versunken seien, vortheilhaft aus. Frei von den die Zeit raubenden und den Geist tödtenden gewöhnlichen Mönchswerken, bemühen die Jesuiten sich um eine vielseitige wissenschaftliche Bildung und zeigen schon in der kölnischen Censur ihr Streben, durch eine mit klassischen Redensarten ausstaffirte, möglichst elegante Ausdrucksweise und eine prunkende Gelehrsamkeit mittelalterlichen Aberglauben dem aufgeklärten Zeitalter annehmlich zu machen. Überzeugt, dass die Umstimmung desselben durch die Beherrschung seiner Bildungsmittel am sichersten erreicht werde, gründen sie in jedem Lande, welches sie betreten, sofort Collegien. Sie locken begabte Jünglinge, vorzüglich aus den höheren Ständen, hinein und errichten Schulen, alle Zweige des Wissens umfassend, mit grosser Liberalität und pädagogischem Geschick.

Für unser Vaterland haben die Jesuiten auf den Rath des Cardinals Morone in Rom nahe bei ihrem Collegium ein solches Collegium gebaut (1553), worin sie deutsche Jünglinge erziehen, welche, nachdem sie den Becher der babylonischen Thaïs geleert und das Zeichen des Thieres tief sich eingeprägt haben, wie die Offenbarung vorhergesagt hat, nicht als Glieder des Ordens, aber ganz nach dessen Sinne in der Heimath dereinst wirken sollen. »Gegen dich, mein Deutschland, und gegen dein Glück ist die Secte der Jesuiten von Anfang an gerichtet. Wer kann daran zweifeln? Wie Schwärme von Heuschrecken sind sie über dich hereingebrochen, um das über dir aufgegangene Licht des göttlichen Wortes zu verdunkeln. Sie haben Oesterreich überschwemmt, Baiern besetzt, sind jüngst mit grossem Geräusch in Westphalen eingedrungen und schauen nun aus ihren Stöcken umher, wohin sie dieselben vorschieben können.« Sie nennen sich nach Jesu, als wäre er ihr Führer oder sollte durch sie unter den Römischen endlich zu Ehren kommen. Wer sie kennt, wundert sich nicht, dass die Versuche, ihren Namen zu erklären, ungünstig für sie ausgefallen sind. Die Analogie des Wortes »Jesuit« mit altrömischen Bezeichnungen, wie Africanus, Asiaticus (Überwinder

Africas, Asiens) würde sie zu geschworenen Feinden Jesu machen. Einige nehmen *Jesuita* = *Jesum vita* (Meide Jesum). Andere halten *Suitae* für das Stammwort und deuten dies so, als wenn jene wie Schüler des Epicur leben wollten, sich berufend auf die Deutung von *Canonici regulares*, welche diesen Namen daher hätten, dass sie für die Kehle (*gula*) lebten. Da wir es mit Aposteln der Deutschen zu thun haben, so liegen Ableitungen aus der deutschen Sprache näher. Die niedersächsische Mundart erklärt Jesuwiet für Weit von Jesu, die oberländische nimmt Jesuwiter für Wider Jesum oder Antichrist.

Wir mögen uns in den Streit der Etymologen nicht mischen, wollen aber nachweisen, dass dieser neue Orden, das Schoosskind der römischen Curie, Christo die Würde des alleinigen Heilandes der Menschheit missgönnt.

Die Hauptstücke der jesuitischen Theologie.

Die Kölnischen nehmen die von den Reformatoren am meisten bestrittenen Dogmen mit Vorliebe in Schutz und steigern ihren unevangelischen Charakter in frechster Weise, damit die grundsätzliche Verschiedenheit beider Kirchen und die Unmöglichkeit einer Aussöhnung recht auffällig werde. Sie fordern als unerlässlich zur Seeligkeit einen unbedingten Gehorsam gegen die Satzungen der römischen Kirche und den Papst, welchem ausschliesslich die Bestimmung des christlichen Glaubens und Lebens zustehe. Dagegen entschädigen sie für solche Unterwerfung mit leichtfertigen Sätzen über Gesetz und Sünde und stärken die Selbstgerechten im Vertrauen auf die Güte ihrer Werke vor Gott. Grob pelagianisch das Verhältniss zwischen der Gnade Gottes und des Menschen Freiheit darstellend, nehmen sie dem Glauben die seine Wahrheit bedingende Richtung auf das Wort Gottes in der Schrift und dessen Mittelpunkt, Christum im Amte des Mittlers, um ihn mit der Zauberkraft der sieben Sacramente, sowie mit der in das göttliche Regiment eingreifenden Macht der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien zu beschäftigen. Ganz natürlich ist es, dass sie die Reformation, welche des Mittelalters Aberglauben und Hierarchie für alle Zeit erschüttert hat, durch alle Künste der Lüge in Verruf bringen und, falls diese fruchtlos sein sollten, die Fürsten dahin treiben möchten, mit Feuer und Schwert den Frieden der Welt wiederzugeben.

Von der Schrift und Tradition. Die Schrift könne wegen ihrer Unvollständigkeit, Unbestimmtheit, Vieldeutigkeit und Dunkelheit der kirchlichen Tradition nicht entbehren und weder einen Glaubensstreit schlichten, noch die Laien unterrichten.

Von der Kirche. Die römische Kirche, für deren katholischen und apostolischen Charakter die fortwährende Succession der Päpste einen offenkundigen Beweis liefere, stehe im Ansehn der Schrift nicht nach, mache daher für ihr Wort, es sei Auslegung der Schrift oder nicht, auf unbedingten Gehorsam von Seiten der Laien Anspruch.

Von der Sünde. Die Protestanten entfernten aus ihrer Definition das wichtigste Moment, das der wissentlichen und willentlichen Betheiligung, um ein unerhört strenges Sittengericht über Unwiedergeborene und Wiedergeborene halten zu können.

Von dem freien Willen. Die Bekehrung des Menschen komme nicht ohne göttliche Hülfe zu Stande, sei aber wesentlich sein Werk, weil er durch Willen und Vernunft auf dieselbe so sich vorbereiten könne, dass die Hülfe der Gnade ihm ohne Weiteres zu Theil werde. Mithin dürfe auch die Annahme der Berufung als sein eigenes Werk betrachtet werden.

Vom Gesetz und Evangelium. Dieses fordere Werke, wie jenes. Wer die Verbindlichkeit des Gesetzes recht auffasse, erkenne die Möglichkeit, demselben vollkommen zu genügen und so Heil und Leben durch dasselbe zu gewinnen. Der Vorzug des Evangeliums bestehe nur darin, dass es die Hindernisse wegräume, welche dem Gesetze bei der Äusserung seiner seeligmachenden Kraft sich entgegenstellten.

Von der Rechtfertigung. Sie sei die Erwerbung der Gerechtigkeit durch die von dem heil. Geiste uns zugetheilte Gabe der Liebe, deren Mittheilung Christus durch sein Verdienst uns erwirkt habe. Es finde eine zwiefache Rechtfertigung Statt: die erste sei eine unverdiente, aber durch unsere Vorbereitung (Glaube, Liebe, Erbarmen, Busse und Anderes) geförderte; die zweite werde von uns beschafft, enthalte »eine grössere, völligere, umfassendere Gerechtigkeit,« als die erste, verschaffe uns die Versöhnung und das ewige Leben.

Von dem Glauben. Er rechtfertige nur insofern, als er den Process der Bekehrung einleite, vorbereite, den göttlichen Ursprung und das rechte Ziel der guten Werke verbürge, durch-

aus nicht, weil er Christi Gerechtigkeit uns aneigne. Dies Aneignen sei eine leichtfertige, ja unsinnige Vorstellung. An sich rechtfertige der Glaube gar nicht, sondern nur als der durch die Liebe beseelte. Er gebe keine persönliche Gewissheit über das Heil. Auch unsere Hoffnung könne und dürfe nie ohne den Zweifel sein.

Von den guten Werken. Sie bedingten in gewissem Grade schon die erste Rechtfertigung, in höherem die zweite und im höchsten das Erlangen der ewigen Seeligkeit, welche, als Preis für die Arbeit von der göttlichen Gerechtigkeit ausgesetzt, dem Würdigen nach dem Maasse seines Verdienstes zufallen müsse. Alles dies bestreitend, fördere der Protestant sittliche Zügellosigkeit.

Von dem Sacrament der Busse. Die sacramentliche Busse verliere ihren Charakter, sobald sie verinnerlicht werde. Sie bestehe lediglich aus den von dem Priester vorgeschriebenen Werken, von welchen die Genugthuung eine besondere Wichtigkeit für die kirchliche Ordnung habe.

Von der Verehrung der Heiligen. Sie würden angerufen, nicht angebetet, damit sie die Gebete der Gläubigen an Gott bringen und dieselben vor ihm vertreten möchten. Diese Verehrung habe ihre Stütze an dem christlichen Alterthume, nicht an der Schrift.

Von den heiligen Bildern. Ihr grosser Werth für die Frömmigkeit bestehe nicht allein in unserer Erbauung, sondern auch darin, die auf ihnen dargestellten Heiligen geneigter zu machen, für uns, wenn wir sie anriefen, sich zu verwenden.

Von der Firmelung und letzten Ölung. Die Protestanten versündigten sich an diesen Sacramenten und beraubten sich der höchsten Gnadengaben, indem sie die wunderkräftige Salbung mit dem heil. Öle und dem Chrisma nicht mehr in Anwendung brächten.

Von dem heil. Mahle. Dieses Sacrament werde von den Protestanten als Communion überschätzt, als Opferhandlung wider den Hauptzweck seiner Einsetzung verkannt. Ihr Dringen auf die Wiedereinführung des Kelches lasse sich weder mit dieser, noch überhaupt mit einer Schriftstelle, noch mit dem Beispiele der alten Kirche rechtfertigen. Die Kirche habe den Kelch bis auf die Concilien zu Costnitz und Basel nach ihrem Ermessen bald gewährt,

bald versagt, und Jeder, welcher seelig werden wolle, müsse mit dem, was sie oder der Papst gewähre, sich begnügen.

Von dem Cölibate. Die Bekämpfung des ehelosen Lebens der Geistlichen öffne der Sittenlosigkeit Thür und Thor. Diejenigen, welche wegen ihrer Unfähigkeit sich zu enthalten eine rechtmässige Ehe schlössen, begingen mit dem Brechen ihres Gelübdes ein Sacrilegium.

Keinen Widerspruch sollen folgende Sätze erfahren: 1. Es ist eine Tradition (was gelehrt wird). Kann dies eben nicht bewiesen werden, so genügt die einfache Behauptung. 2. So verordnet die Kirche, d. h. der römische Papst mit seinen Getreuen, und ihr gebührt kein geringeres Ansehn, als dem ansdrücklichen Worte Gottes. 3. Die Laien dürfen nach der Richtigkeit des Aufgestellten nicht fragen, *sed humiles osculentur posteriora capituli sc. Papae.* 4. Wenn die Gelehrten widersprechen, schaffe man sie mit dem Schwert oder Feuer sofort bei Seite. Diese Beweisführungen bedürfen nicht vieler Regeln zu Folgerungen. Nach mühsamen Disputationen müssen auch die Jesuiten zu diesen Axiomen ihre Zuflucht nehmen.

Martin Chemnitz und das Concilium zu Trient.

§ 17. Geschichte des Conciliums zu Trient.*

Als Karl V. mit Franz I. zu Crespy Friede geschlossen hatte, berief Papst Paul III. eine Kirchenversammlung nach der Hauptstadt des italienischen Tyrols, dem Bischofssitze eines Cardinals und deutschen Reichsfürsten, nach Trient. Sie war auf den 15. März 1545 angesetzt, wurde aber erst am 13. December eröffnet. An diesem Tage zogen drei römische Legaten: del Monte, Polus und Cervinus, das Kreuz voran, mit den Gesandten der Fürsten, 25 Bischöfen und ihren Theologen nach der im grossartigen, altlombardischen Style erbauten Kathedrale, der Ruhestätte des heil. Vigilius, der für den Glauben der Kirche einst tapfer gekämpft und den Tod eines Märtyrers erlitten hatte. Sobald die Letzten des Zuges zum

* Vergl. Preuss: Das Concil von Trident. Berlin, Verlag von G. Schlawitz 1862.

Gotteshause gekommen waren, gaben einige hundert Soldaten, welche für den Zug eine Gasse gebildet hatten und nun den Platz besetzten, eine Salve aus ihren Büchsen. Nach einem gottesdienstlichen Acte und einer Predigt, welche die Wichtigkeit des Augenblicks und die Fülle des Segens, der von Trient aus über die Erde sich verbreiten werde, überschwenglich schilderte, liess der erste Präsident, del Monte, die päpstliche Berufungsbulle und das Breve von der Ernennung der Legaten bekannt werden. Dann fragte er die Väter: Ob es ihnen gefalle, dass hiemit das heilige trientische Concil zur Ehre Gottes, zur Ausrottung der Ketzereien, zur Reformation des Clerus und des christlichen Volkes, sowie zur Vertilgung der Feinde des christlichen Namens für begonnen erklärt sei? Einstimmiges Placet. Das *Te Deum* bildete den Schluss dieser ersten Session.

Die geringe Zahl der Mitglieder war für den Anfang den Legaten nach Wunsch, da es nun leichter wurde, die Gesellschaft auf den von Rom vorgezeichneten Weg zu leiten und Zeit nöthig war, um von dort manche Verhaltungsmassregeln einzuholen. In der 2. Session am 7. Januar 1546 wurde ein Beschluss der Väter über ihr und ihrer Diener öffentliches und häusliches Leben während ihres Aufenthalts zu Trient, in der 3. am 4. Februar das nicänische Glaubensbekenntniss publicirt. Schon war sowohl von dem Titel des Concils, als auch von der Ordnung, in welcher Dogmen und Reformen zu behandeln seien, geredet worden. Die Kaiserlichen wollten vornämlich die Kirche reformiren, um das Erscheinen der Protestanten möglich zu machen, die Päpstlichen dagegen die Lehre feststellen und fürchteten das letztere nicht weniger, als jenes. Trotz ihrer Instruction mussten die Legaten eine gleichzeitige Behandlung von Lehr- und Reformfragen gestatten. Man vereinigte sich, dieselben in besonderen Congregationen für allgemeine vorzubereiten und die Decrete in den Sessionen feierlich zu bestätigen. Das letzte Lateranconcil unter Leo X. wurde von del Monte, welcher auf demselben die Schlussrede gehalten hatte, rücksichtlich des Titels der Synode, des Abstimmungsmodus, — nicht nach Nationen, sondern nach Köpfen, — des Rechtes, Anträge zu stellen, als mustergültig empfohlen. Die Freunde der Concilien von Costnitz und Basel wollten nach deren Vorgange der trientischen Synode den wichtigen Beinamen: »Repräsentantin der allgemeinen Kirche« verschaffen, erlangten aber

nur die Worte: Ökumenische und allgemeine Synode. Sie wünschten je eher desto lieber Protestanten zum gemeinsamen Kampfe gegen die Übermacht der Legaten mit ihrer Partei herbei. Luthers Abscheu vor der Synode, die ihrer Mutter, der Paula Tertia, so ähnlich sei, war wie ein Vermächtniss auf die Seinigen übergegangen. Sie versagten, einige Wochen vor seinem Abscheiden, allen Gehorsam dem Concil und liessen von Melanchthon eine Recusationsschrift anfertigen. Der Kaiser rüstete, im heimlichen Bunde mit dem Papste. Dieser betrieb inzwischen die Verdammung der Hauptstücke des evangelischen Glaubens, der Lehren von der heil. Schrift und Tradition in der 4. Session am 8. April, von der Erbsünde in der 5. am 17. Juni und liess dann die von der Rechtfertigung durch den Glauben und den Werken in Angriff nehmen. Es war Viel gewonnen, wenn das römische Lehrsystem jede Berührung mit dem evangelischen eben an den Punkten, welche für alle übrigen den Mittelpunkt bilden, unmöglich machte.

Der Kaiser wusste wohl, dass die Legaten durch rasche Entscheidung der wichtigsten Controversen die Protestanten von der von ihm geforderten Theilnahme an derselben zurückhalten wollten. Er verlangte ihren Aufschub und Abstellung der Missbräuche. Da erschien eine Indulgenzbulle, welche die Ausrottung der Ketzer als den Zweck des geschlossenen Bündnisses aller Welt verrieth. Voll Unruhe sahen die Bischöfe das päpstliche Heer durch Trient über die Alpen ziehen und dachten an ihre Abreise, als der schmalkaldische Feldherr Schertelin, dessen Hass gegen den römischen Clerus ihnen bekannt war, sich Insbruck näherte. Einer sagte: Jetzt sei keine Zeit, von der Gerechtigkeit der Gottlosen zu disputiren, sondern fortzugehen, damit man von ihnen nicht überrumpelt werde. Dagegen fragte ein Anderer: Ob Hannibal schon vor den Thoren stehe? Und wenn auch, zieme ihnen doch nicht die Flucht, sondern auf ihrem Posten zu fallen. Die römisch Gesinnten sahen sich nach einem andern Orte für das Concil um, voraussehend, dass der Kaiser einen Sieg über die zwiespältigen Gegner zur Beherrschung des Concils und zur Demüthigung des apostolischen Stuhles anwenden werde. Karl kündigte einen Frieden mit den Protestanten an, wenn das Concil sich entferne und dem Cervinus, dass er ihn in die Etsch werfen lassen werde, falls er die Verlegung ferner ins Werk setzen wolle.

Muthiger drangen die liberalen Bischöfe auf Reformen, welche

ihrer Abhängigkeit von der Curie ein Ende machen sollten, namentlich auf ihre Verpflichtung zur Residenz *de jure divino*, von welcher die Anerkennung bedeutender Rechte nicht zu trennen war. Nur Ungenügendes wurde erreicht. Aufgeregt trat das Concil in das Jahr 1547. Die kaiserlichen Gesandten nahmen an der 6. Session (13. Januar), in welcher das über die Rechtfertigung und guten Werke Beschlossene promulgirt wurde, nicht mehr Theil, weil ihr Protest gegen die Verhandlung darüber Nichts gefruchtet hatte. Wichtiger erschien den Legaten das hartnäckige Benehmen der Spanier. Die Letzteren überreichten denselben Artikel von der Residenzpflicht und der Vertheilung der Pfründen schriftlich und liessen sich durch die Meldung, dass der Papst desswegen eine Bulle gesandt habe, nicht beschwichtigen, zumal sie geheim gehalten wurde. Die Legaten brachten den grössten Theil der Zeit mit der Feststellung der Dogmen hin. In der 7. Session, am 3. März, kamen die Sacramente im Allgemeinen, ferner die Taufe und Firmelung zur Sprache. Bald nachher langte von Rom der Befehl an, die Synode schleunigst nach Bologna zu versetzen, weil der Kaiser aus Süddeutschland gegen den Churfürsten von Sachsen aufgebrochen war, den er bei Mühlberg am 24. April besiegte. Das Gerücht von dem Erscheinen der Pest in Trient bot einen scheinbaren Vorwand, um in der 8. Session am 11. März den lange gehegten Plan auszuführen. Eine Anzahl von Bischöfen blieb protestirend und weitere Befehle von dem Kaiser erwartend in Trient zurück.

Mit Recht warf der Kaiser Treulosigkeit und Arglist seinem römischen Bundesgenossen vor: Er habe nie den Willen gehabt, das Concil in Trient zu beendigen. Die Synode in Bologna beschäftigte sich fast ausschliesslich mit diesem Conflicte und dem Versuche, die Zurückgebliebenen herüber zu ziehen. Der Kaiser drang auf die Fortsetzung des Concils in Trient, welches er schützen wollte. Die katholischen Churfürsten erkannten es unbedingt an, die evangelischen dann, wenn der Papst seinen Vorsitz aufgeben und demselben sich unterwerfen würde. Karl V. bewies nach einer energischen Protestation in Bologna und Rom im Jahre 1548 durch das Interim und Reformationsformular, dass er auch ohne den Papst für Friede und Ordnung in den deutschen Kirchen sorgen werde. Der Papst genehmigte nothgedrungen einen Theil der kaiserlichen Anordnungen und entliess das Concil am 17. Sep-

tember 1549. Es hatte zwei Sessionen gehalten: die 9. am 21. April, die 10. am 2. Juli 1547. Zwei Monate nach der Auflösung starb Paul.

Del Monte wurde Papst und nannte sich Julius III. Er sagte die Erneuerung des Concils zu aus Furcht vor willkürlichen Massregeln der Fürsten in der Kirche, bestätigte aber die Decrete der ersten Periode und wollte keine Rechtfertigung derselben vor den Protestanten gestatten, forderte auch von dem Kaiser, dessen schwierige Lage ihm wohl bekannt war, seine Bischöfe im Zaume zu halten und jene unter Umständen zum Gehorsam zu zwingen. Mitten im Lärm eines Krieges zwischen dem Kaiser und Frankreich wegen Parma und Piacenza, eröffnete der Papst, mit dem Ersteren verbündet, das Concil zu Trient am 1. Mai 1551 durch den zum Legaten ernannten Crescentius, welchen die Nuntien Pighinus und Lipomanus unterstützten. An dem Tage hielt es die 11. Session und entwickelte seit dem 1. September (12. Session) eine grosse Regsamkeit, ungeachtet des Protestes, welchen der französische Gesandte gegen »diesen zum Vortheil Weniger berufenen Convent« eingelegt hatte. Crescentius gab den Theologen viel Arbeit und im Vergleich zur ersten Periode wenig Zeit. Die 13. Session am 11. October handelte von der Eucharistie, von der Busse und letzten Ölung die 14. am 25. November. Der Präsident trieb zur Eile an, weil die Protestanten erwartet wurden. Er hatte aus Rücksicht auf sie einige Lehrstücke zurücksetzen und einen Geleitsbrief abfassen müssen. Aus Furcht vor dem Kaiser, welcher in dem Reichsabschiede vom 13. Februar 1551 auf die Beschickung des Concils nachdrücklich gedrungen, sagten der Churfürst von Sachsen und der Herzog von Würtemberg dieselbe zu und liessen Bekenntnisse von Melanchthon und Brenz anfertigen. Der Churfürst Joachim II. von Brandenburg hatte in der 13. Session dem Concil sich unterworfen, wollte aber durch diesen Schritt Nichts weiter kund thun, als den Wunsch, an demselben einen Fürsprecher wegen seines Sohnes Friedrich, welcher zum Bisthume Halberstadt und zum Erzbisthume Magdeburg postulirt war, bei dem Papste zu erhalten. Moritz hatte von dem Kaiser und dem Concil einen Geleitsbrief in der Form des den Böhmen zu Basel ausgestellten gefordert. Es wurde ein solcher, der Sicherheit versprach, »so viel die Synode selbst betraf,« gewährt. Kurz vor der Ankunft des Kaisers in Insbruck, wo er für längere Zeit

seinen Aufenthalt nahm, trafen in Trient zwei würtembergische Gesandte, von Pleninger und von Steineck, mit den Theologen Beurlin und Neobulus ein. Beide kehrten mit jenen zurück, weil der Legat keinen Vortrag gestattete. Nach der zweiten Gesandtschaft kamen im März 1552 ausser Beurlin Brenz, Heerbrand und Vannius. Strassburg wurde vertreten von dem berühmten Historiker Sleidan, ferner von den Theologen Marbach und Sellius. Die Städte Eslingen, Ravesburg, Reutlingen, Biberach und Lindau schlossen sich an. Die weltlichen Botschafter gaben persönlich von ihrem Erscheinen den kaiserlichen Kunde, nicht dem Präsidenten. Dieser hatte von Rom den Auftrag erhalten, keine Conferenz mit den Evangelischen zu halten. Er wies ihre Forderung eines anderen Geleitsbriefes barsch zurück. Sie müssten vor Allem ihm und dem Concil sich fügen, wiederholte er den kaiserlichen Gesandten. Zugleich legte er bei der Berathung über die Pristerweihe zu Gunsten der päpstlichen Macht so anmassungsvolle Artikel vor, dass ihre Annahme jede Verhandlung den Protestanten und den Bischöfen jede Reform unmöglich gemacht haben würde. Am 7. Januar 1552 trafen die Abgeordneten des Churfürsten von Sachsen: Coler und Badehorn ein. Fast drohend drangen die Kaiserlichen auf die Gewährung einer Audienz für die Protestanten. Sie wurden nicht zu einer Session, sondern zu einer Generalcongregation in die Wohnung des Legaten beschieden am 24. Januar. Der Letztere liess vor ihrem Eintritte eine Protestation verlesen, dass diese Nachsicht des Concils gegen die Verirrten der Ehre, den Rechten und der Macht desselben nicht präjudiciren sollte. Die zuerst erscheinenden Würtemberger sprachen kurz die von den Chursachsen nachher ausführlich vorgetragenen Forderungen aus und überreichten ihre Confession, welche angenommen wurde. Der Legat schlug sie unter, erfuhr aber bald, dass viele Exemplare unter die Väter gelangt wären. Die Sachsen behielten ihre Confession. Leonhard Badehorn hielt eine lange und eindringende Rede: Ein anderer Geleitsbrief müsse für ihre Theologen aufgestellt, die Ordnung der dogmatischen Fragen unterbrochen, alles bisher Beschlossene von Neuem gemeinsam untersucht, eine Einladung an alle Völker erlassen, den Bischöfen der dem Papste, welcher selbst unter dem Concil stehe, geleistete Eid erlassen werden. Ansehn und Gehorsam könne dem Concil nicht fehlen, wenn es frei und christlich sein, nicht den Willen des Papstes, sondern das

Schriftwort allein sich zur Richtschnur nehmen und eine gründliche Reformation ins Werk setzen werde. — Die Wirkung dieses Vortrages war eine sehr verschiedene bei den Römischen und den Bischöfen. Jene vermochten ihren Ärger, diese ihre Freude nur mühsam zu unterdrücken. Ein Bischof schrieb einem Bekannten: »Heute haben die Gesandten des Moritz und von Würtemberg in voller Versammlung gesagt, was wir über das Kapitel von der Reform nicht zu sagen wagen. — Etliches Schlechte abgerechnet, ist so viel Löbliches von ihnen geäussert, dass man mit Grund sorgte, dass das Volk nicht möchte Etwas davon erfahren. Unsere Bischöfe wünschen Nichts mehr, als dass sie über Jedes ihre Meinung frei sagen dürfen. — Wir würden Ausgezeichnetes zur Ehre Gottes leisten. Gewiss, Alles lässt sich noch heilen, wenn wir den Protestanten nur auf das Einzelne antworten dürfen.« Ein Anderer meldete: »Man sagt, unter den Forderungen der würtembergischen Gesandten befänden sich wichtige Artikel für die Reform. Dies gefällt mehren Prälaten. Sie sind sehr froh, da die Bischöfe davon nicht reden dürfen. Eine schöne Gelegenheit zur Abstellung der Missbräuche Seine Majestät kann nun mit dem Papste über die Reform verhandeln und ihm sagen, das Concil müsse Gewissens und Ehren halben seine Schuldigkeit thun, indem es wenigstens die gröbsten und auffallendsten Missbräuche beseitige.« (*Le Vassor: Lettres et Mémoires de Vargas etc. touchant le Concile de Trente à Amsterdam* 1700 *p.* 471 *sq.*) Aufsehn und Ärgerniss erregten die Gesandten des Kaisers durch ihren zwanglosen Umgang mit den Protestanten. Brenz nahm eine Einladung von Franziscus de Toledo an und besprach sich auf dem Wege zu ihm mit dem Bischof von Trient. Wiederholt fanden kleine Trinkgelage Statt. Die Laune des höchst reizbaren Crescentius verschlimmerte sich. Am Tage nach dem Auftreten der Protestanten hatte er die 15. Session prunkvoller, als je, unter einem grossen Zulauf von Fremden, welche jene sehen wollten, gehalten. Die Bekanntmachung der Decrete über das Abendmahl, die Messe und Priesterweihe wurde auf den 19. März verschoben, als nächster Gegenstand der Untersuchung das Sacrament der Ehe angegeben, und der nicht eben redlich abgefasste Geleitsbrief verlesen. Die Protestanten nahmen ihn, da er im Wesentlichen mit dem, welchen die Böhmen in Basel erhalten hatten, übereinstimmte, nur dass über die Schriftauslegung das Concil richten, und ihnen keine entscheidende Stimme gehören

sollte, an, jedoch ohne Präjudiz. Die churfürstlichen Theologen: Melanchthon, Sarcerius und Pacäus empfingen denselben in Nürnberg.

Indess arbeitete Crescentius, dessen Ärger über den nachhaltigen Eindruck der protestantischen Reden durch einen starken Tadel des Papstes wegen der Nachsicht gegen die Ketzer aufs höchste gesteigert wurde, an der Ausführung seines Planes, das Concil zu beendigen oder zu vertagen. Er liess sich, ungeachtet dringender Mahnungen der Kaiserlichen, zur Gewährung eines ferneren Auftretens der Protestanten nicht bewegen, weckte aber bei den ihm ergebenen Bischöfen solche Furcht vor einem Kriege, dass sie jede Stunde zur Suspension der Synode bereit waren. Was der Churfürst von Sachsen gegen den Kaiser im Schilde führte, wusste der Präsident durch Boten des mit jenem einverstandenen Königs von Frankreich, machte auch kein Geheimniss daraus, dass dieser ihn mit einem Geschenke von 6000 Ducaten erfreut habe. Es wurde Allen unheimlich auf dem Concil. Es hatte seit dem 25. Januar jede Arbeit eingestellt. Allgemeine Rathlosigkeit entstand in Folge einer Erkrankung des Crescentius. Die deutschen Erzbischöfe zogen fort, im Stillen die Chursachsen den 13. März. Statt der auf den 19. März angesetzten Session wurde eine Privatsitzung im Hause des Crescentius gehalten, und der 1. Mai für eine Session festgestellt. Die Protestanten wünschten vergeblich, ihr Bekenntniss rechtfertigen zu dürfen. Am 6. April traf die Nachricht von der Erstürmung Augsburgs durch die Sachsen in Trient ein. Ganz Tyrol ergriff die Waffen gegen den andringenden Sieger. Das Concil fürchtete diesen nicht weniger, als der Kaiser. Es vertagte sich auf zwei Jahre am 28. April in der 16. Session. Zwölf Bischöfe wollten solchen Act der Gewalt nicht gutheissen. Crescentius kam nach Verona und starb daselbst, von Schreckbildern gequält, nach einigen Wochen.

Der Ruf nach einem Concil erging an Paul IV., ohne Gehör zu finden. Er meinte, ein Papst könne mit einer ihn berathenden Synode im Lateran die Kirche schneller und gründlicher heilen. Es war ein grosses Glück für diese, dass dem inquisitorischen Paul der weltkluge, jedoch der streng kirchlichen Richtung nachgebende Pius IV. 1559 folgte. Die Zustände der römischen Christenheit in Deutschland und Frankreich erheischten eine schleunige Hülfe. Dort war die Macht der Evangelischen fast zur Übermacht gewor-

den. Der Kaiser Ferdinand hatte dies durch Clauseln im Augsburger Religionsfrieden nicht hindern können. Aus dem Misslingen des Wormser Religionsgespräches erkannte er, dass ein Concil dem Reiche nur nützen werde, wenn es auf die Wünsche der Protestanten Rücksicht nehme und den Römischen wenigstens den Laienkelch und die Priesterehe zugestehe. In Frankreich nahmen die Protestanten eine politisch wichtige Stellung ein und fanden seit dem Religionsgespräche zu Poissy (1561) Schutz bei der Königin Katharine, welche, von freisinnigen Bischöfen ermuntert, von dem Papste die Versammlung eines neuen und selbständigen Concils forderte, wenn er nicht wollte, dass sie ohne ihn ihrem Lande Rettung schaffte.

Pius IV. bestimmte zur Eröffnung eines Concils den 18. Januar 1562, mit Aufhebung jeder Suspension, weil Philipp von Spanien kein neues, sondern nur das alte aus Hass gegen die Ketzer fortgeführt sehen mochte. Desshalb sagte kein einziger Bischof in Deutschland sein Erscheinen zu. Die protestantischen Fürsten empfingen in Naumburg die Gesandten des Papstes nur aus Rücksicht auf den Wunsch des Kaisers. Sie gaben jenen dessen Breve an »seine geliebten Söhne« unentsiegelt zurück mit schweren Anklagen, welchen eine bittere Erwiederung folgte. Sie rechtfertigten ihren Schritt vor dem Kaiser durch die dritte Refutationsschrift. Bald nach der Eröffnung des Concils (17. Session), welcher die Gegenwart von vier Legaten: Gonzaga, Seripandus, Hosius und Simoneta, denen der Cardinal von Hohenems später sich zugesellte, und eine grosse Menge italienischer Bischöfe ausserordentlichen Glanz verlieh, wurde die Abfassung eines Geleitsbriefes in der Form des von 1552 für alle Abgefallenen angeordnet (18. Session am 26. Februar). Niemand wünschte und benutzte denselben, zumal die Kunde sich verbreitete, die Väter würden alle ketzerischen Bücher namhaft machen und die Augsb. Confession vor anderen. Thatsache war jedoch, dass eine versöhnlichere Stimmung, als früher, auf dem Concil herrschte und sogar nach dem Wunsche des Papstes. Dieser wollte auch ernstlicher, als seine Vorgänger, die Schäden der Kirche heilen. Ein Legat äusserte: Das Reformwerk müsse einem Gebäude aus Marmor gleichen, nicht einem solchen, wie es Theatercoulissen darstellten. Gonzaga ging so weit, dass er die Besprechung des den Päpstlichen verhassten Artikels von der Residenz der Bischöfe, welche

er mit Seripandus auf göttliches Recht stützte, zusagte. Nachdem zwei Sessionen, die 19. am 14. Mai und die 20. am 4. Juni, ohne Nutzen gehalten waren, gaben die Legaten den Theologen Artikel über die Communion des Kelches und bewiesen durch diese Anknüpfung an die zweite Periode des Concils, dass sie deren Decrete als gültig anerkannten.

Nun traten die weltlichen Mächte: der Kaiser und der König von Frankreich, mit einer Reihe wichtiger Reformforderungen auf und machten, obwohl sie nicht ganz einig waren, den Legaten Viel zu schaffen. Die Anträge des Kaisers gingen auf eine Beseitigung der Missbräuche im Cultus, auf strengere Ordnung im Volke und Clerus, den Papst mit seiner Umgebung nicht ausgenommen, und auf Bildung von Deputationen aus den in Trient vertretenen Völkern zur Vorbereitung der Beschlüsse des Concils aus. Baumgartner, der baierische Gesandte, klagte in einer ergreifenden Rede über die Noth seines Vaterlandes, bezeichnete den Clerus als ihren Urheber und kündigte einen Aufruhr an, wenn demselben die Ehe und dem Volke der Abendmahlskelch noch ferner vorenthalten werde. Trotz des Widerspruches der Kaiserlichen und Franzosen, welche Aufschub der Entscheidung begehrten, wurde das Dogma von der Communion unter beiderlei Gestalt in der 21. Session am 16. Juli publicirt. Sofort ging man zur Messe und zur Frage von dem Laienkelche über. Die Lösung der letzteren wurde in Folge von verschiedenen Anstrengungen der Legaten dem Papste überlassen. Fast sämmtliche Spanier wollten den Kelch dem Volke nicht gewähren und hätten ihren Willen durchgesetzt, hätten die Legaten nicht des Kaisers wegen, der für die Concession Alles aufgeboten, die jenen Ausweg empfehlende Minorität zur Majorität erhoben (22. Session am 17. September). Der Zwiespalt wuchs seitdem im Concil zwischen den Römischen und Bischöfen so, dass erst nach neun Monaten ein Fortschritt merklich wurde. Einige Fürsten trösteten zwar den besorgten Pius. Aber die Spanier widerstanden lange den Beschwichtigungen ihres Königs. Sie wollten nicht mehr Sclaven der Curie bleiben. Inzwischen erinnerten die Kaiserlichen und Franzosen an die Vorlage ihrer Artikel. Die Letzteren forderten Aufschub der dogmatischen Arbeiten, damit ihre zur Abreise nach Trient sich rüstenden Bischöfe und Theologen daran Theil nehmen könnten. Die Legaten wünschten vor deren Ankunft das Concil zu beendigen. Wenn

nun die Priesterweihe zur Sprache kommen musste, liessen sich die für die Bischöfe wichtigsten Punkte von ihrer Einsetzung und Residenzpflicht nicht umgehen. Jede Partei hielt Separatversammlungen. Jede suchte Verstärkung. Die römische hatte an dem Jesuitengeneral Jakob Lainez einen kühnen und festen Vorkämpfer. Die bischöfliche erkor sich zum Sprecher den greisen Erzbischof von Granada und hoffte etwas von dem auf der Reise begriffenen Cardinal von Lothringen mit seinen Landsleuten, welchen die nun aus Rom nach Trient eilenden neuen Bischöfe das Gleichgewicht halten sollten. Lothringen wurde zwar von den Legaten wie im Triumphe empfangen (13. Nov. 1562), trat aber gleichwohl, wie seine erste Rede merken liess, an die Spitze der Opposition. Heftig erregt durch jene entscheidenden Fragen, stürmte das Concil in das Jahr 1563 hinein. Die französischen Gesandten, von denen Ferrier eine evangelische, Pibrac eine liberale Gesinnung hegten, überreichten 34 Artikel, welche die schlechte Verwaltung der kirchlichen Ämter und Güter geisselte, jedoch mit einiger Schonung der Missbräuche im päpstlichen Regimente. Die Legaten wollten jetzt solche Dinge den Vätern nicht vorlegen, obwohl Pius die Erlaubniss gegeben hatte, und befahlen den Theologen, zu dem Sacrament von der Ehe überzugehen. Inzwischen wurde der gefährlichste Angriff in der Nähe Trients vorbereitet. Kaiser Ferdinand nahm am 6. Februar seinen Aufenthalt zu Insbruck. Bald sammelten sich um ihn und den Herzog von Baiern die Gesandten von Frankreich mit Lothringen und ausser dem kaiserlichen Theologen Staphylus der Jesuit Petrus Canisius, welcher dafür sorgte, dass die Legaten über diese Conferenzen nicht im Dunkel blieben. Der päpstliche Nuntius Commendon ging nach Insbruck und erlangte Nichts, als die Gewissheit von dem Unwillen des Kaisers über das römische Treiben. Neue Artikel gingen nach Rom und Trient. Zwei mahnende und klagende Briefe folgten. Der Papst antwortete besänftigend und verlieh die Würde des ersten Präsidenten Gonzaga, welcher am 2. März gestorben war, dem Johannes Morone mit dem Auftrage, eine Umstimmung des Kaisers zu versuchen, indem er ihn zum Aufgeben der für Rom sehr ärgerlichen Forderungen, namentlich rücksichtlich einer Änderung des Geschäftsganges in Trient, seines Entschlusses, selbst hier einzugreifen und seiner Verbindung mit Frankreich bewege.

Mehrere Wochen währte die Unterhandlung, welche zuerst kaiserliche Räthe vermittelten, dann eine persönliche und geheime wurde. Morone erinnerte den Kaiser, — nach Ranke: Fürsten und Völker von Südeuropa II, 334—337 — dass seine Artikel im Wesentlichen erörtert und theilweise angenommen wären. Das Vorschlagsrecht würde im Interesse der Fürsten besser von den Legaten, als von den Bischöfen ausgeübt. Fortan sollten jedoch die fürstlichen Gesandten ihre Artikel selbst proponiren, wenn es von ihnen, den Legaten, nicht geschähe. Er versprach, die aus den Nationen gebildeten Deputationen in den Geschäftsgang aufzunehmen und für das Aufgeben einer Reform des Hauptes und der Frage nach dem Verhältniss des Concils zu ihm, sowie der Forderung des Laienkelches, der Priesterehe und milderer Fastengesetze eine durchgreifende Reform in dem Übrigen. Der Kaiser verliess Insbruck den 25. Juni und drängte nun am eifrigsten zur Beendigung des Concils, vielleicht schon damals den Entschluss fassend, mit Hülfe von Männern, wie Staphylus, Cassander und Vicel, Friede und Ordnung, wenn nicht im Reiche, so doch in seinen Erbstaaten zu gründen. Frankreich und Spanien wurden gegen die Legaten nachgebender. Zu ihnen trat Lothringen über, weil die Opposition ihm keine Ehre mehr bringen konnte. Endlich fügten sich auch die spanischen Bischöfe. Die wichtigsten Streitpunkte wurden, so gut es sich thun liess, erledigt, und Sätze über das Sacrament der Weihe in der 23. Session am 15. Juli publicirt. Nur wenige Lehrsätze der Protestanten blieben zur Verurtheilung übrig: von dem Ablass und Fegfeuer, von der Heiligenverehrung, von den Fasten und Festen, auch Einiges über die Ehe. Wenige wünschten, gründlich auf diese Punkte einzugehen. Sie wurden für die letzte Session schlussfertig gemacht.

Der Zeitpunkt war nun da, wo die allgemeine Reform nicht mehr zu übergehen war. Die Legaten sammelten manche Artikel, schoben aber unter dieselben ein Kapitel von der Immunität des Clerus und der Reformation der Fürsten. Sofort erhoben die Letzteren Einspruch in Rom und bei den Legaten, welche, zufrieden mit dieser Wirkung des Schreckmittels, jene Artikel, von denen die Bischöfe mit Mühe fortgezogen wurden, in einer den Mächten unschädlichen Formel zusammenfassten. Zuletzt musste auch der spanische Gesandte das Protestiren aufgeben und in Betreff des von den Legaten allein ausgeübten Vorschlagsrechtes mit der

Erklärung sich begnügen, dass dieses Beispiel der Freiheit künftiger Synoden nicht präjudiciren sollte.

Seit der 24. Session (10. November) trieben die Legaten und Lothringen, der wegen der Taufe eines Neffen den Zug seiner fortziehenden Bischöfe nicht beschliessen mochte, so zur Eile, als wären sie wieder, wie 1547 und 1552, auf der Flucht. Eine Rechtfertigung gab die Botschaft von Rom: Der Papst sei todtkrank. Eine Spaltung des Concils war, wenn es diesen überlebte, wegen der Wahl des folgenden zu fürchten. Alle, mit Ausnahme des Erzbischofs von Granada, wurden einig, den Papst, welchem man die Revision des Katalogs der verbotenen Bücher, die Abfassung eines Katechismus, Breviariums und Missale überlassen hatte, um die Bestätigung sämmtlicher in Trient gefasster Decrete zu ersuchen. Mit der Genehmigung kam die Nachricht von seiner Genesung. Alle Lehr- und Reformdecrete des Concils wurden in der 25. Session am 3. und 4. December verlesen.

Dem alten Brauche gemäss, schloss die Versammlung mit Segenswünschen — in der Form eines Wechselgesanges, bei welchem der Cardinal von Lothringen als Diaconus fungirte, — für Alle, welche das Concil ins Leben gerufen, geschützt und durchgeführt hatten, und mit dreimaligem Fluch über die Ketzer — der alten Sitte zuwider.

Dieses friedliche Ende erschien wie ein Wunder. »Auch die bisherigen Gegner wünschten einander Glück: in vielen Augen dieser alten Männer sah man Thränen« (Ranke a. o. O. S. 345). Pius war voll Freude und Dank gegen Gott und seine Diener. Er beschenkte sie reichlich mit Ehren und Würden, hielt eine feierliche Procession und spendete Ablass an das Volk. Er rief nicht ganz ohne Grund im Consistorium aus: Ein neues Leben beginne in der Kirche, neue Sitten müssten herrschen. Die Väter hätten ihn sehr schonend behandelt. Er wolle, obwohl an ihre Decrete nicht gebunden, mit einem guten Beispiele vorangehen. Die Confirmationsbulle erfolgte am 26. Januar 1564 mit dem Gebote, dass Niemand ohne päpstliche Genehmigung eine Deutung der Decrete sich erlaube. Ihm allein gebühre, Streitigkeiten über ihren Sinn zu entscheiden. Seine Mahnung an alle Kirchen und Fürsten, sämmtliche Decrete unbedingt einzuführen, ist nur von wenigen Staaten: den italienischen, Portugal und Spanien, schnell, von dem

katholischen Deutschland im Jahre 1566, von Frankreich niemals befolgt worden, ebenso wenig von der Schweiz und Ungarn.

Charakteristik des Conciliums zu Trient.

§ 18. Einleitung.

Als die evangelischen Fürsten in Schmalkalden ihre Theologen über die Beschickung der von Paul III. angesagten Synode um Rath fragten, gab Luther ein ablehnendes Gutachten und schloss mit den Worten: »Summa, sie können kein Concilium leiden, auch ihres eignen Theils nicht, wo sie es nicht machen sollen, wie sie wollen.« Der Erfolg hat dies Urtheil bestätigt. Das trientische ist, wie das von Leo X. gehaltene, nach dem Ausdrucke des Vargas *mas oeconomico que oecumenico* gewesen, d. h. mehr zu Sonderinteressen, als zum Wohle der Gesammtheit gebraucht worden. Es fehlten zu Trient nicht nur Vertreter der evangelischen Kirche, sondern auch solche von einem grossen Theile der römischen. Die Anwesenden aber dachten, von hierarchischem Eigennutz beherrscht oder in Vorurtheilen befangen, meist nicht daran, wie dem Ganzen gründlich geholfen werden könne. Das trientische Concil steht, wenn es auch unter den neueren an Wichtigkeit hervorragt, hinter den ältesten so weit zurück, wie die römische Kirche überhaupt hinter der altkatholischen. Jene waren im Ganzen um die Herstellung des Friedens durch gewissenhafte Prüfung der Streitfragen nach der Schrift und durch Beseitigung der in den kirchlichen Sitten und Ordnungen eingeschlichenen Mängel ernstlich bemüht. Ihre Beschlüsse verdienten die Anerkennung Aller, denen die apostolische und ächt katholische Wahrheit am Herzen lag. Die grosse Mehrheit zu Trient wies die Frage: ob die römische Kirche diese in allen Stücken habe, entrüstet von sich. Ihr war der Bestand der Kirche im hierarchischen Sinne die Hauptsache. Diese Rücksicht machte gewisse, für alle Theile der Kirche verbindliche Formen und Normen im Glauben und in den Ordnungen nothwendig. Ihre Macht musste gegen den Neuerungsgeist von Aussen und Innen sicher gestellt werden. Die Verdammung der Protestanten und die Beseitigung alles an das Evangelische Streifenden im kirchlichen Dogma und Leben verstand sich da von selbst. Im Gegensatz zu den von weltlichem Einfluss abhängigen

Religionsgesprächen, liess das Concil auf der Grenze zwischen den beiden Anschauungsweisen keinen Raum für friedliche Bewegungen übrig. Das vom Mittelalter ausgebildete Kirchenwesen erhielt, mit Ausnahme einiger Mängel, welche fallen konnten, ohne die Hierarchie zu beeinträchtigen, jetzt eine gewisse Geschlossenheit, soweit die Interessen der Bischöflichen und Päpstlichen sich vereinigen liessen. Diese Parteien führten mit einander über die Vertheilung der Kirchengewalt, welche das Papstthum dem Episcopat fast ganz entzogen hatte, vom Anfang der Versammlung bis zu ihrem Ende an Heftigkeit zunehmende und für ihren Bestand zuweilen höchst gefährliche Kämpfe. Rom ist als Sieger aus denselben hervorgegangen. Dass und wie Solches ihm gelang, daran kann man den Geist erkennen, welcher, von dem Nothstande der Zeit begünstigt, die durch Sonderinteressen geschwächten Angriffe der Selbständigkeit anstrebenden Fürsten und Bischöfe abzuschlagen und nach Überwindung des Synodalinstituts in Praxis und Theorie sich im Regiment der Kirche fast überall geltend zu machen wusste.

Die angedeutete Charakteristik der trientischen Synode dürfte als eine vollständige erscheinen, wenn sie den Leser zuerst mit der Nationalität ihrer Glieder, mit deren Bildung und Gesinnung, sowie mit der Art, wie sie eine Lehr- und Kirchenreform ins Werk zu setzen suchten, bekannt macht; dann das Verhalten der zu Trient repräsentirten Mächte, an welchen die freisinnigen Bischöfe nicht den erwünschten Rückhalt gegen die Feinde einer selbständigen Haltung des Concils fanden, darstellt und endlich das äusserst planvolle Benehmen der von Rom theils geheim, theils offen geleiteten päpstlichen Legaten, welche mit ihrer starken Partei im Sinne der Curie die Versammlung beherrschten, zu einer lebendigen Anschauung bringt.

§ 19. Zusammensetzung des Concils.

Die Übermacht der romanischen Elemente des trientischen Concils erklärt in mehrfacher Hinsicht die Thatsache, dass es den billigen Wünschen der Völker so wenig Rechnung getragen hat. Von einer Vertretung der germanischen Länder lässt sich kaum reden. Die eine kurze Zeit anwesenden Protestanten aus Sachsen und Schwaben kehrten unverrichteter Sache heim. Auf den An-

trieb der deutschen Kaiser kamen aus Oesterreich, den Niederlanden und dem Reiche in der ersten Periode acht Bischöfe, in der 2. nicht mehr und in der 3. nur fünf. Die Furcht vor Feindseligkeiten mit den Evangelischen, welche das Concil als ein Werk des Antichrists betrachteten, und die Sorge für die Erhaltung ihrer Kirchen hielt die Übrigen in Deutschland, wie in den nordischen Staaten zurück. So hat sich denn der Theil des Occidents, welchen der Religionsstreit am tiefsten erschüttert hatte, fast gar nicht an der Aufgabe betheiligt, Frieden und Ordnung, wenn nicht in der ganzen Kirche, doch wenigstens in der römischen einzurichten. Die Päpste empfanden diese Vernachlässigung des Concils von Seiten der Germanen nicht als einen Übelstand und thaten keine ernstlichen Schritte, um ihn bei Zeiten zu heben. Sie mussten ja fürchten, dass dieselben, wenn sie in Masse eintreffen würden, ihnen durch Widerspruch gegen die Interessen der Curie und durch eine massvolle Beurtheilung einiger protestantischer Forderungen, welche auch viele Römische stellten, lästig werden möchten. Der oben erwähnte Johannes Faber liess schon 1536 in einem Gutachten den Papst Paul III. wissen, was er und viele Gleichgesinnte auf einem Concil zur Sprache bringen würden. Auch das Erscheinen der gallicanischen Prälaten, denen die Freiheit ihrer Kirche und des Concils am Herzen lag, konnte der Curie nicht erwünscht sein. Zu ihrer Freude sah sie in der ersten Zusammenkunft nur einen Erzbischof und drei Bischöfe, in der zweiten keinen und in der dritten eine mässige Anzahl, welche, von dem Cardinal von Lothringen geleitet, lange viel Unruhe erregte, endlich jedoch zum Schweigen gebracht wurde. Die Südeuropäer: Portugiesen, Spanier und Italiener, bildeten gleichsam den Stamm der Versammlung in dem Verhältnisse, dass die letzteren alle übrigen gewöhnlich an Zahl übertrafen, in der dritten Zusammenkunft, wo die Gesammtzahl über 250 stimmfähige Glieder stieg, sogar zwei Drittel derselben ausmachten. Ein solches Übergewicht der romanischen Vertreter über die germanischen hat auf die Haltung des Concils von Trient entscheidend eingewirkt.

Die römische Religion war jenseits der Pyrenäen und Alpen in den Charakter und das Leben der Völker weit tiefer eingedrungen, als diesseits. Auf der pyrenäischen Halbinsel hatte ein langer Kampf mit dem Islam eine ausserordentliche Liebe zum Glauben der Väter erzeugt und genährt. Es galt den Spaniern vom König

bis zum Bettler für einen hohen Ruhm, ächt katholische Christen zu sein. Ihr ritterlicher Geist schwelgte in dem Cultus der Heiligen und gönnte lange der Hierarchie ihre Macht, welche sich auf die grossen Reichthümer der Kirche und den ihr von den Herrschern aus Ehrfurcht oder berechnender Klugheit gewährten Schutz stützte. Furchtbar hatte die von Torquemada neu organisirte Inquisition zunächst gegen Araber und Juden, dann auch gegen freier denkende Glieder der Kirche in den letzten Jahrzehnden des 15. Jahrhunderts bis in das 16. hinein gewüthet und dem Könige als eine scharfe Waffe gegen die erwachende politische Freiheit sich bewährt. Gleichwohl fand die durch Luthers Schriften angeregte Neigung zum Abfall von der römischen Kirche keinen allgemeinen und nachhaltigen Beifall. In den grösseren Städten tauchten zwar Gemeinden auf, die öffentlich nur eine evangelische Vereinfachung der Lehre und bussfertiges Leben blicken liessen. Als ihr Wachsthum auffiel, griff rasch die Inquisition ein, fast gleichzeitig mit dem Tode des Kaisers Karl. Sein Sohn Philipp schonte dessen Räthe nicht, bereit, seinen eigenen Sohn, falls er in die Ketzerei fallen und hartnäckig bleiben sollte, dem Autodafé zu übergeben. Der Herzog von Alba gerieth in Wuth, wenn er nur von Ketzerei sprechen hörte. Unter solchen Verhältnissen lernten die spanischen Bischöfe, von denen die portugiesischen zu ihrem Vortheil sich unterschieden, kein besseres Mittel zur Beruhigung der aufgeregten Christenheit kennen, als gewaltsames Einschreiten, ohne vorher gütliche Massregeln anzuwenden, und mussten alle Reformforderungen, welche die Hierarchie beeinträchtigten, als verderblich unter allen Umständen verabscheuen.

Einen empfänglicheren Boden fanden die neuen Ideen der Deutschen in Italien. Nirgends herrschte eine grössere religiöse Unwissenheit im Volke und eine ärgere Verweltlichung im Clerus. Von der Krankheit des Mittelpunktes der Kirche war auch seine Umgebung durchdrungen. Es ging die Rede am Sitze des heil. Vaters: Gebe es eine Hölle, so stehe Rom darauf. Die gewaltigen Busspredigten des unglücklichen Florentiners Savonarola und verwandter Geister konnten das entartete Geschlecht auf die Dauer nicht erschüttern. Der bittere Spott eines Mantuanus und Manzoli änderte das weltliche Leben in den Klöstern und den Palästen der Prälaten wenig. Langsam erwachte in Mönchen und Geistlichen hier und da eine Sehnsucht nach lebendigem Verkehr mit Gott

und ein Drang, des in Unwissenheit und Armuth versunkenen Volkes sich anzunehmen. Die von den Humanisten verbreitete Beschäftigung mit der Kunst und Wissenschaft des heidnischen Alterthums bereitete in Italien nicht, wie in Deutschland, einen heilsamen Umschwung in der religiösen Anschauung und im Studium der Theologie vor. Allerdings pflegten Gesellschaften, wie das Oratorium der göttlichen Liebe in Rom, zu welchem die Edelsten ihrer Zeit: Contareni, Sadolet, Giberto, Caraffa und mittelbar auch Polus und die ausgezeichnete Vittoria Colonna, mit ihrem fürstlichen Hause gehörten, ferner der Freundeskreis des Valdez in Neapel, dessen herrliches Buch: von der Wohlthat Christi, auch durch Bischöfe, wie Morone in Modena, sehr weit verbreitet, jedoch später spurlos vernichtet wurde, eine aus der Schrift und den Kirchenvätern frisch geschöpfte, wesentlich evangelische Religiosität. Aber die Träger der kirchlichen Bildung, die Scholastiker, verharrten in ihrem Zustande, eifernd gegen die sie verspottenden Humanisten, welche durch ihren Eifer für philologische, kritisch-historische und philosophische Studien Zweifel und Unglauben in Sachen der Religion herrschend machen wollten. So fand der protestantische Geist für einige Jahrzehnde in allen Schichten des Volkes zahlreiche Freunde, trieb jedoch nicht Viele zum Bruche mit der Hierarchie. Die Meisten dachten, wie der treffliche Isidorus Clarius: »Kein Verderben könne so gross sein, um zu einem Abfalle von dem geheiligten Vereine zu berechtigen,« und begnügten sich, wie Polus, mit der inneren Erkenntniss. Das italienische Kirchenwesen erfuhr also keine Erschütterung. Dazu kam, dass die Hierarchie mit der Inquisition, den neuen Orden, namentlich dem der Jesuiten, und den verbesserten älteren bei Zeiten zu einer ernsteren Haltung sich ermannte.

Auf den beiden Halbinseln der Pyrenäen und Apenninen, welche nordwärts Farnese und Alba mit ihren Heeren, umfangreiche polemische Werke und die unermüdlichen Jesuiten sandten, sammelte der Papst die Männer, welche die Aufgabe des Concils in seinem Sinne lösen sollten.

§ 20. Die Lehrreform.

Paul III. wollte unter den von ihm veröffentlichten Zwecken des Concils: Beseitigung der Ketzereien, Herstellung einer besseren Ordnung, Versöhnung der weltlichen Mächte zu einem dauer-

haften Frieden, den ersten wo möglich ausschliesslich verfolgt sehen. Er schärfte es seinen Legaten in einer geheimen Instruction ein, die Lehrsätze der Evangelischen im Einzelnen anzugreifen und zu verurtheilen. Ihre rasche Verdammung sollte ihn von der Sorge befreien, dass sie in Trient erscheinen und die für Rom so gefährlichen Reformfreunde unüberwindlich machen könnten. Unter den Letzteren ragte der Kaiser hervor. Sein Dringen auf Zurücksetzung der Lehrreform, um den Evangelischen den Weg zur Rückkehr in den Schooss der Kirche zu bahnen, blieb erfolglos, obwohl auch viele Bischöfe ein grösseres Interesse hatten, mit kirchenregimentlichen, als mit dogmatischen Fragen sich zu beschäftigen.

Fast einsam stand der Kaiser mit seinen Gedanken darüber, wie die Reform der Lehre anzustellen wäre. Er wünschte eine solche Beurtheilung des evangelischen Glaubens, welche seinen Bekennern Vertrauen zu dem Concil einflössen würde. Nur das durchaus Unhaltbare sollte ausgeschlossen, über minder bedeutende Differenzen Schweigen beobachtet werden. Dieser den deutschen Religionsgesprächen zu Grunde liegende Standpunkt würde der trientischen Versammlung eine gewisse Ähnlichkeit mit den ökumenischen der alten Zeit gegeben haben, auf welchen keine Partei sich von vornherein das Richteramt anzueignen wagte. Aber Nichts kannten die romanischen Bischöfe weniger, als solche Mässigung. Dies machte sie unversöhnlich, dass die Reformatoren mit einzelnen Ausstellungen sich nicht begnügt, sondern die Grundvoraussetzungen der Wahrheit des herrschenden Glaubens, die Unfehlbarkeit der Kirche, geläugnet hatten. Mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit sah die Hierarchie gleichsam den Grund unter ihren Füssen weggezogen; denn sie war es ja ausschliesslich, welche als der Kern der gesammten Kirche darauf Anspruch machte. Alles, was die Gegner angefochten hatten, musste mit Entschiedenheit auch in der Absicht behauptet werden, damit die treu gebliebenen Völker in dem Bewusstsein von der Wahrheit und Einheit ihres Bekenntnisses von Neuem befestigt und mit Muth zum Widerstande gegen jene gewappnet würden. Weil endlich die Kirche in ihrer Ehre und Majestät schwerer, als je sich beleidigt fühlte, so durfte sie nach dem Urtheile des Legaten Polus nicht anders die Hand des Friedens den Gegnern reichen, als unter der Bedingung einer rückhaltslosen Unterwerfung. Vermittlungen

wie sie deutsche Religionsgespräche unternommen hatten, erschienen eines allgemeinen Concils unwürdig. Nur die reine Wahrheit müsse es im Auge haben*. Die ersten Decrete bewiesen, dass ihre Verfasser den principiellen Gegensatz der alten und neuen Glaubensweise wohl begriffen hatten, und liessen voraussehen, wie sie um den Nachweis dieses Gegensatzes bis in die Einzelnheiten des Systems allseitig sich bemühen und so die Unversöhnbarkeit beider Kirchen kräftig constatiren würden.

Nachdem der Hauptgesichtspunkt, von welchem aus die Lehrreform behandelt wurde, kurz angegeben ist, werden wir nun näher auf sie eingehen und zu diesem Zwecke die an ihr in verschiedener Weise sich betheiligenden Kräfte der Theologen, Bischöfe und Legaten kenntlich machen.

Für die zum grossen Theile allein mit dem Regiment und Recht der Kirche bekannten Bischöfe bildeten die Theologen, welche ihnen auf ihr Verlangen gefolgt oder vom Papst und den Fürsten zugeschickt waren, eine unentbehrliche Stütze in der Beurtheilung der Controversen. Daher übte ihre, obwohl nur berathende, Stimme einen grossen Einfluss auf die Glaubenssätze aus und gab ihnen einen starken Zug zum Dogmatismus. Von dem frischen Hauche lebendiger Frömmigkeit, welcher die evangelischen Bekenntnissschriften durchweht, spüren wir wenig in den Orakelsprüchen des trientischen Concils, desto mehr von dem, wenn auch künstlich verhüllten, Formelwesen einer zwitterartigen, unfruchtbaren Speculation. Dass solchen Ausdruck der katholische Gegensatz gefunden hat, daran war hauptsächlich die einseitig scholastische Bildung der meisten Theologen Schuld. Die Wenigen, welche das Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter getrieben hatten, waren gewöhnlich keine Romanen oder doch den Germanen verwandt im Urtheil über die Nothwendigkeit einer zeitgemässeren Bildung und einer die practische Frömmigkeit befördernden Richtung. In diesem Sinne wurde von Erasmus, dem Dominicaner Cajetan, dem Franziscaner Johann Wild und Anderen die positive Theologie, d. h. nach italienischem Sprachgebrauche die auf das Einfache und Nothwendige gerichtete (*Sarpi IV*, § 23), kräftig vertreten. Allein sie fand ungeachtet solcher

* *Sarpi: Histoire du concile de Trente traduite par le Courayer Amst.* 1736. *II.* § 46.

Empfehlung im Süden wenig Gunst, obwohl mit Cajetan Ambrosius Catharinus und Melchior Canus in Betreff der Unzulänglichkeit der scholastischen Methode übereinstimmten. Dagegen war für diese die Mehrzahl der trientischen Theologen, zu denen auch die letzt Genannten gehörten, leidenschaftlich eingenommen. Sie bewirkte, dass in der Mitte der Versammlung neben der heil. Schrift und den Decretalen der Päpste das Hauptwerk des heil. Thomas aufgestellt wurde*. Dominicus de Soto, das Haupt der Dominicaner in Trient, von dem Concil mit dem Titel des »Raths« und beinahe auch mit dem Stimmrechte ausgestattet, hielt eine pomphafte Lobrede auf die Scholastik, als ein Deutscher, Ambrosius Pelargus, von ihren Cavillationen die in die Klöster einzuführende Schrifterklärung fern gehalten wissen wollte. »Die Scholastik sei die höchste Kunst und Wissenschaft,« erklärte der mit ihr gründlich bekannte Spanier. »In der einen Hand das Licht der Offenbarung, in der andern das der Vernunft, vermöge sie allein in die tiefsten Geheimnisse der heiligen Urkunden einzudringen. Ihre Methode von dem theologischen Studium ausschliessen heisse so viel, als die Kirche ihres trefflichsten Arsenals berauben und mit den Ketzern sich verbinden. Diesen gebe sie allein den Todesstoss«**. Aber die von ihren Anhängern wirklich geleistete Hülfe blieb hinter der versprochenen weit zurück. Mit wenigen Ausnahmen ohne productive Kraft, erschienen sie durchaus unwürdig des Ruhmes ihrer grossen Ahnen, ohne den von der Zeit geforderten Schatz vielseitigen Wissens zur Widerlegung der Gegner untauglich, für den Bestand des Concils sogar gefährlich, da ihre Ruhmsucht es zuweilen in einen Schauplatz heftiger Kämpfe verwandelte.

Ihre einseitige scholastische Bildung machte die romanischen Theologen unfähig für die Lösung der ihnen gegebenen Aufgabe, das Evangelische als unverträglich mit dem Glauben der römisch-katholischen Kirche in gründlicher und eingehender Weise darzulegen. Zunächst desshalb, weil sie auf die Kenntniss der rechten Quellen der Theologie fast gar keinen Werth zu legen gewohnt waren. Das Verfahren der »Positiven,« welche die Kirchenlehre

* v. Wessenberg: Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. Constanz 1844. IV. S. 210. Anm. 5.

** *Pallavicini Vera Concilii Tridentini historia Antverpiae* 1670. *l.* VII. *cap.* 5. § 3.

durch schlichte, freilich meist kritiklose und unmethodische Zusammenstellung von Sprüchen der Schrift und Väter ohne jeglichen Gebrauch scholastischer Kunstgriffe zu stützen suchten, nannten sie Gedächtnisskrämerei und Copistenarbeit. Mit den klassischen Sprachen waren die Meisten, vorzüglich die Italiener, den spottenden Humanisten zum Trotz, kaum oder nur nothdürftig bekannt. Etwas Ausserordentliches leistete derjenige, welcher das alte Testament im Grundtexte lesen konnte. Den Evangelischen gaben sie den Namen »simpler Grammatiker« theils aus Ärger über die durch gewissenhafte Schriftauslegung gewonnenen Erfolge, theils aus Verachtung gegen eine Beweisart, welche die Hülfe der Philosophie verschmähte. Aristoteles sollte der einzige Führer in die christliche Lehrweisheit sein und bleiben. Kurz vor dem Beginne des Concils (1543) hatte die Universität in Paris diesen grossen Heiden wider den Vorwurf, in etlichen Stücken geirrt zu haben, in Schutz genommen. Kein Wunder, dass die unter dem Einflusse seiner Denkweise gebildeten Heroen der mittelalterlichen Theologie in den Augen der ihnen fast sclavisch ergebenen trientischen Doctoren ausser den Päpsten das entscheidende Forum bildeten, nicht die Väter, auch nicht die Apostel und Propheten. Während Einige das Studium der Bibel mehr fürchteten, als verachteten, und wünschten, es möchte allein den in die Scholastik Eingeweihten erlaubt werden, stellte ein Franziscaner jenes als einen untergeordneten und gewissermassen überwundenen Standpunkt dar, wenigstens für den Theologen. Für den Laien dürfte die Bibel allenfalls die Stelle eines Gebetbuches noch behalten*. Der Gebrauch, den man in Trient von der heil. Schrift machte, ging in der Regel darin auf, Aussprüche derselben für das ohne sie Entschiedene nachträglich zusammen zu stellen. Der Mühe, eingehend diese zu erläutern, unterzog sich selten Jemand, obwohl zuweilen vor gewissenloser Anwendung gewarnt wurde. Dasselbe geschah ohne Erfolg in Bezug auf das christliche Alterthum. Mit dessen ausgezeichnetstem Vertreter, mit Augustin, wollte das Concil natürlich einverstanden sein, um so mehr, als es die Verwandtschaft der Reformatoren mit ihm in vielen wichtigen Fragen erkannte. Gewaltsame Deutung seiner Worte und Anklagen gegen die Ketzer wegen Verfälschung waren dabei unentbehrlich. Indessen

* *Sarpi II*, § 52, *pag*. 282.

erlaubte man sich zuweilen einen Tadel über ihn, z. B. wegen seiner Beschreibung der Erbsünde; zählte ihn mit Hieronymus sogar zu den Ketzern, weil sie nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen den Bischöfen und den gewöhnlichen Priestern gelehrt hätten. Die Äusserung des Unwillens, welche solche Verwegenheit unter den Vätern erregte, reizte den Redner, sie zu wiederholen, da er des verborgenen Beifalls der Mehrzahl gewiss war (*Sarpi VII*, § 7, *pag*. 358). Ungestraft blieb auch ein Anderer, der den Bestreitern der Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Maria die Zeugnisse der alten Kirche durch den Satz entkräften wollte, die neuere stände jener an Würde völlig gleich, ja ihr Consensus dürfte unbedenklich vorgezogen werden (*Sarpi II*, § 77). Bei der in Trient herrschenden Partei stand kein Concil in grösserem Ansehn, als das florentinische und das von Leo X. im Lateran gehaltene, welcher Auszeichnung nicht eigentlich dogmatische Rücksichten zum Grunde lagen, was später erklärt werden wird. Den Anspruch festhaltend, dass die von dem Mittelalter überkommene Lehrentwicklung der altkatholischen durchaus entsprechend wäre, berief man sich immerfort auf den Consensus der orthodoxen Väter, oftmals vielleicht ohne von der Verschiedenheit Etwas zu wissen, oder — was rücksichtlich der wenigen kenntnissreichen Gelehrten anzunehmen ist — dem Vorsatze getreu, Nichts von ihr Andere wissen zu lassen. So geschah es, dass im 10. Kanon der 14. Session mit den protestantischen Auslegern der Worte Christi: Was ihr binden werdet auf Erden u. s. w., das Verdammungsurtheil unter den Alten namentlich den Theophylakt und durch die Bestimmung über die *reservatio casuum* Männer, wie Durandus, Gerson und Cajetan, getroffen hatte. Wären nicht zufällig aus Köln und Löwen tüchtige und rechtschaffene Theologen mit dem Churfürsten von Köln in Trient nach der Beschlussnahme erschienen, so würden diese Stellen ungeändert geblieben sein. Sie hielten eine scharfe Rüge nicht zurück (*Sarpi IV*, § 24), unterstützt von dem Churfürsten, welcher voll Entrüstung dem kaiserlichen Fiskal Vargas erklärte: Wenn man so die Controversen behandelte und entschiede, könnten leicht die Katholischen, z. B. die Universitäten von Köln, Löwen und einige andere, ebenso gegen das Concil sich erklären, wie die Lutherischen (*L. et M. p.* 243. 244).

Die geringe Bekanntschaft der meisten Theologen mit der

apostolischen und patristischen Literatur war ein nicht geringeres Hinderniss für die einheitliche und bestimmte Zusammenschliessung der römischen, als für eine gründliche Behandlung der evangelischen Lehren.

Jene gefeierten Doctoren in der Blüthezeit des scholastischen Studiums liessen bei ihrem Streben, die Kirchenlehre durch die von Aristoteles entlehnte Argumentation vor dem Verstande zu rechtfertigen und ihm näher zu führen, ächt wissenschaftlichen und religiösen Ernst nicht vermissen. Aber schon Gerson klagte über die Seltenheit desselben bei ihren Schülern, und Erasmus fand davon keine Spur mehr in den Finsterlingen seiner Zeit. Die Scholastik hatte sich überlebt. Es blieb daher für die, welchen die Beschränktheit und Unfruchtbarkeit ihres Standpunktes nicht einleuchtete, keine andere Arbeit übrig, als das Erbe der Väter treu zu bewahren und standhaft zu vertheidigen. Keinen grösseren Ruhm kannten nun die verschiedenen Schulen, als den einer unüberwindlichen Fertigkeit im Disputiren, im Gebrauche aller Formen und Regeln der Logik, im Auffinden neuer Probleme, welche um so stärker anzogen, je weniger sie einer Lösung fähig waren. Was aber Dialektik hiess, verdiente in der That nur den Namen Sophistik und Logomachie. Diese Entartung der Scholastik sollte auf dem Concil zu Trient im grellen Lichte erscheinen, da die Theologen meistens irgend einem der Mönchsorden angehörten, also durch ein doppeltes Interesse aufgeregt wurden. Die Dominicaner und Franziscaner traten in den Vordergrund. Beide Bettelorden hatten eine lange Zeit hindurch Viel für die Kirche geleistet: diese vorzugsweise als Beichtväter und volksthümliche Prediger, jene als aufmerksame Wächter über die Satzungen der Kirche und furchtbare Verfolger aller Art von Ketzerei. Die Dominicaner, seit dem Streite Hoogstratens gegen Reuchlin und Tetzels gegen Luther in den deutschen Landen etwas entmuthigt, galten für eifrige Widersacher der Reformation besonders in ihrer Heimath, auf der pyrenäischen Halbinsel, welche von ihnen besser geschützt wurde, als Italien von dem Papste. Sie blickten auf ihre Rivalen, die Franziscaner, welche chiliastische Schwärmereien und antihierarchische Gelüste gepflegt hatten, mit Verachtung herab und erwarteten von dem Concil nichts Geringeres, als die Erhebung ihres Meisters in der Theologie, des Thomas (*Doctor angelicus*), zum Haupt der römischen Orthodoxie. Dieselbe Ehre forderten die

Franziscaner für ihren als *Doctor subtilis* mit Recht gefeierten Scotus. Da diese Scholastiker in ihren theologischen Systemen in die wissenschaftliche Behandlung der beiden Grundfactoren des religiösen Lebens sich gewissermassen getheilt hätten, insofern Thomas die Gnade, Scotus die Willensfreiheit betonte, so konnte es ihren Schülern an Streitpunkten nicht fehlen. Abweichend lehrten sie unter Anderem über die Beschaffenheit des Erbübels und die Stellung der Jungfrau Maria zu demselben, über das Verhältniss des freien Willens zur Gnade, über das, worin der Habitus der letzteren bestände, über die Wirksamkeit der Sacramente und ihren Charakter, über die *forma* der Hierarchie, über die Weise der Gegenwart Christi im heil. Mahle und die Verwandlungslehre. Für die letztere traten die Dominicaner mit folgenden Sätzen in die Schranken. Sie unterschieden die himmlische Existenzweise Christi, welche die natürliche, allen Körpern gemeinsame sein sollte, von der eucharistischen, deren Erklärung ihnen schwer fiel, wenn sie auch richtig zeigten, dass sie nicht, wie die Gegner behaupteten, als die Folge einer successiven Versetzung des Körpers Christi aus dem Himmel in die Eucharistie gedacht werden dürfte. Diese vertheidigten die Franziscaner, um der thomistischen Verwandlungslehre auszuweichen. Die Substanz der Elemente sollte in der Eucharistie keine Vernichtung erfahren, sondern die eucharistische Existenzweise des Körpers Christi eine unräumliche, jedoch substantielle Existenzweise seiner Quantität sein. Beide Parteien, von denen die eine zwar die Mängel der anderen, nicht aber die eigenen erkannte, täuschten sich in der Erwartung, dass man ihre Gedanken klar, leicht und begreiflich finden müsste. Niemand hatte der Debatte mehr Aufmerksamkeit geschenkt, als der Churfürst von Köln mit seinem Begleiter, dem antischolastischen Johannes Gropper. Aufs höchste unbefriedigt erklärte jener den Theologen, dass die Einsicht in die Sache ihnen noch mangle, um Andere darüber aufklären zu können (*Sarpi IV*, § 10). Von den Kanonisten, welche die Theologie gern auf eine möglichst practische Behandlung der Lehre von den Sacramenten und dem Ansehn der Kirche beschränkt hätten, wurden die Scholastiker verspottet als Leute, die nur mit speculativen Büchern und grösstentheils eitlen Spitzfindigkeiten vertraut wären, wovon sie viel Aufhebens machten, obwohl es nur Chimären wären, wie ihre geringe Übereinstimmung in Betreff derselben erkennen liesse

(*Sarpi VI*, § 38). Den meisten Bischöfen machte in der Regel das Streiten ihrer Theologen, weil es sie langweilte und der für Reformen unentbehrlichen Zeit beraubte, unsäglichen Verdruss, den Legaten oft schwere Sorgen. Offenbar musste das Ansehn des Concils bedeutend darunter leiden. Und wie nahe lag die Gefahr einer Spaltung desselben, wenn diejenigen Bischöfe, welche einem der beiden Systeme huldigten, entschieden Partei nahmen! War dies doch schon bei der Frage nach der Stellung der Jungfrau zu der allgemeinen Sündhaftigkeit geschehen. Zunächst wurde den Theologen geboten, auf die Beschlüsse der früheren Concilien und die Väter der alten Kirche Rücksicht zu nehmen; darauf, als über die Sacramente wiederum nach scholastischer Methode debattirt wurde, an die Stelle derselben die der positiven Theologie gesetzt und trotz aller Klagen der schwer Beleidigten, die sich fast zur Unthätigkeit verurtheilt sahen, in Anwendung gebracht. Allein nun erkannte man, dass Stoff ohne Form die Erkenntniss der Wahrheit ebensowenig fördere, wie Form ohne Stoff. Über dem Anhäufen von Zeugnissen der heil. Schrift und des Alterthums vergassen die Positiven, ihre Beweiskraft abzuschätzen. Zwischen alten und neuen Wundern machten sie keinen Unterschied. Den Titel der apostolischen Tradition theilten sie verschwenderisch aus. Die Grenze zwischen dem ächt Katholischen und dem Verdammungswerthen kam durch ein so unhistorisches, kritikloses, von dem polemischen Interesse ausschliesslich bestimmtes Verfahren nicht weniger in die Gefahr, verwischt zu werden, als durch die sich gegenseitig verketzernden Parteien der Scholastiker. Eine gewisse Einschränkung der Theologen, der letzteren vorzüglich, welche nicht ganz übergangen werden konnten, weil sie wenigstens die Hauptsätze der anerkannten Lehre angeben mussten, erschien den Legaten um der Ordnung willen als unerlässlich. Nachdem sie in der 2. Periode ihren Sitz in den die Beschlüsse formulirenden Commissionen verloren hatten, kam während der 3. die Weisung, dass in den Congregationen nur Etliche in einer gewissen Reihenfolge und zwar nicht länger, als eine halbe Stunde, reden sollten. Ihre Demüthigung erreichte aber den höchsten Grad in der Erhebung der Bischöfe zu Theologen ersten Ranges. Von hundert Bischöfen fand Vargas in der ersten, für die Controversfragen entscheidenden, Periode ungefähr zwanzig mit der Theologie vertraut und zur Formulirung eines Beschlusses be-

fähigt. Die übrigen wären theils unwissend, theils in andern Fächern tüchtig und wenn sie etwas theologisches Wissen besässen, hätten sie es nicht durch ein selbständiges Studium erworben (*L. et M. p.* 71). So liess sich auf dies anmassungsvolle Concil das Wort des Scythen Anacharsis von den entarteten Athenern anwenden: *Consultare quidem prudentes, sed ignorantes definire**. »Kein Prälat besass (in der 1. Per.) ausgezeichnete Kenntnisse«**. Dieser Bemerkung Sarpi's hat Pallavicini nur die Namen einiger Bischöfe und Legaten, welche in der Literatur zu Hause gewesen wären, entgegenstellen können***. Mehr Beachtung verdient v. Wessenberg, wenn er an die auch unter den Protestanten bemerklichen Gebrechen der Wissenschaft jener Zeit erinnert und behauptet, dass durch die Verhandlungen selbst die Geringschätzung, womit Manche sich über die Kenntnisse der Bischöfe ausgesprochen hätten, am Besten widerlegt würden (Buch IV, Seite 210). Werden aber die letzteren von ihm selbst als ausgezeichnet nur bei Einzelnen, insbesondere die Schriftkunde bei den Meisten als mangelhaft angegeben, so muss er mit uns darin einverstanden sein, dass die Verhandlungen im Ganzen den Eindruck machen, als hätten die Bischöfe weder Fähigkeit noch Lust gehabt, gründlich mit dem evangelischen Lehrsystem sich auseinanderzusetzen, wozu im Folgenden manches Besondere den Nachweis liefern wird. Tüchtigen Theologen gleichen Einfluss auf die Entscheidung zu gewähren, wie den Bischöfen, war der Wunsch einsichtsvoller Beobachter. Allein darauf würden vor Allen die präsidirenden Legaten darum nicht eingegangen sein, weil es für ihre Pläne von der grössten Wichtigkeit war, die Stimmen nicht zu wägen, sondern zu zählen.

Dass die Kräfte der Bischöfe ihrer Aufgabe, die Resultate der mittelalterlichen Lehrentwickelung zu prüfen und das Ergebniss der Prüfung in einem einheitlichen Ganzen mit bestimmtem Ausdrucke darzulegen, nicht gewachsen waren, geht aus den Beschlüssen selbst hervor. Sie geben unverkennbar die Sätze der Scholastiker, allerdings nicht ohne Spuren von der Einwirkung des evangelischen Geistes, auch nicht immer in den Schulformen wieder und leiden an dem unversöhnten Zwiespalte der von Tho–

* *Sarpi VI,* § 41, *pag.* 267. ** *II,* § 57, *p.* 291.
*** *Pallav. l. VI, c.* 17, *n.* 13.

mas und Scotus aufgestellten Systeme. Beide in einander zu bilden, hätte der trientische Kirchenrath sich angelegen sein lassen sollen, ein Geschäft, welches, weil dieselben sich ergänzten, wohl auszuführen war und die Ruhe der römischen Kirche ebenso gefördert haben würde, wie ihre Theologie. Aber den Bischöfen und den die Abfassung der Decrete besorgenden Legaten mangelte ein durchgebildeter theologischer Charakter; daher nur ein Compromiss der beiden Systeme zu Stande gekommen ist. Bald scheint die göttliche Gnade das Übergewicht zu erhalten, wie in mehreren Sätzen von der Erbsünde und der Rechtfertigung, bald die menschliche Freiheit, wie in den Decreten von den guten Werken. Im Ganzen lässt sich jedoch die Hinneigung zu Scotus nicht verkennen, was Courayer in seiner Übersetzung der Geschichte Sarpi's (*II*, § 86, *not.* 85) und indirect v. Wessenberg (IV, 334) angemerkt haben. Den zwiespältigen und ihres Systems nicht immer — so in der zweiten Periode, nach Vargas — mächtigen Dominicanern traten die Franziscaner in ihrer Einheit und grösseren dialektischen Gewandtheit, welche der durch Occam zuerst angewandte Nominalismus unter ihnen begünstigt hatte, imponirend gegenüber. Sie empfahlen sich ausserdem Bischöfen und Legaten durch die Kühnheit, womit sie nöthigenfalls über die Autorität der heil. Schrift und des Alterthums hinwegschritten und durch einen reiner hervortretenden Semipelagianismus, so dass sie einen schrofferen Gegensatz zum Protestantismus bildeten, und desshalb die Jesuiten bald dem Thomas entfremdeten. Folgten nun auch die Legaten dieser Richtung bei der Abfassung der Beschlüsse, so verlangte doch die Rücksicht auf Einhelligkeit, den Schein eines unparteiischen Verfahrens sorgfältig zu bewahren. Demgemäss wurden in der ersten Periode derjenigen Commission, welche die Beschlüsse zur letzten Vorlage einrichtete, die Hauptvertreter der theologischen Systeme zugetheilt. Thomas hatte zu Vertheidigern den oben erwähnten Dominicus de Soto und den nicht ohne Eigenthümlichkeit von ihm abweichenden Ambrosius Catharinus; Scotus den durch Scharfsinn ausgezeichneten Andreas de Vega, welcher an dem Bischofe von Bitonto, Cornelius Mussus, einen beredten und geachteten Patron gefunden hatte. Bei der letzten Redaction der Sätze von der Rechtfertigung und den verwandten Stücken kam es darauf an, ihnen eine den Wünschen Aller genügende Form zu geben. Die grosse Verschiedenheit der Lehrweisen liess

natürlich nur eine Übereinstimmung der Art, dass Jeder die ihm zusagenden Worte hervorheben und die übrigen nach ihnen deuten könnte, als die einzig mögliche erstreben. Dieses Geschäft vollbrachte der Legat Cervinus sowohl mit einer staunenswerthen Geduld und Ausdauer, — er hatte das Resultat der Debatten von ungefähr hundert Congregationen zu formuliren und täglich drei Monate hindurch die Einreden der Parteien zu berücksichtigen — als mit jener ächt italienischen Kunst, von welcher der französische Gesandte du Pibrac an den Kanzler de l'Hopital schrieb: »Du kennst die Kunstgriffe dieser Menschen. Niemals sagen sie Etwas offen und schlicht. Wenn Andere so reden, dass man sie verstehen kann, reden sie mit Absicht unverständlich.« (Salig: Geschichte des Concils zu Trient II, 381.) Wie sorgfältig die Worte gewählt wurden, davon sind einige Beispiele von Sarpi und Pallavicini aufbewahrt worden. In dem Kapitel mit der Überschrift: *De imbecillitate naturae et legis ad justificandos homines*, lautete der Schluss ursprünglich: *tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, licet vulneratum*. Weil der Lombarde gelehrt hatte: *hominem vulneratum esse in dotibus naturae debitis et naturam superantibus spoliatum*, und nach Augustin der Erbschaden auch enthält *difficultatem honeste agendi*, so schrieb nun Cervinus: *viribus licet attenuatum et inclinatum* zur Beschwichtigung der Scholastiker, von denen einige *attenuatum* nur von dem Verluste der Gnadengaben, andere von der Verschlimmerung des früheren Zustandes verstanden (*Pallav. l. VIII*, *cap.* 13, *no.* 7). In dem fünften Kapitel, welches von der Nothwendigkeit der Vorbereitung zu der Rechtfertigung in den Erwachsenen handelt, lesen wir die Worte: *disponantur*, *ita ut tangente Deo cor hominis* *neque homo ipse nihil omnino agat*, *inspirationem illam recipiens*, *neque tamen sine gratia Dei* Die Hinzufügung des *omnino*, welches in einem die Bejahung verstärkenden oder mässigenden Sinne aufgefasst werden durfte, war wohl geeignet, die Streitenden zu befriedigen (*Sarpi II*, § 83). Für *gratia* im Anfange des siebenten Kapitels wurde in der Mitte desselben *charitas* geschrieben, weil die Rechtfertigung nach Einigen durch die Gnade, welche sie von der Liebe unterschieden, nach Anderen durch die Liebe selbst, ohne welche es keine rechtfertigende Gnade gäbe, zu Stande kommen sollte. Da im vorigen Kapitel *charitas* zu den Mitteln der Vorbereitung auf die Rechtfertigung gezählt war, in diesem zur *causa*

formalis gemacht wurde, so verstanden sie das Wort dort von dem *actus*, hier von dem *habitus charitatis*. Damit die Meinung, nach welcher die Rechtfertigung durch einen *actus justiciae* statt eines *habitus infusus* geschieht, abgewehrt würde, gebrauchte man den Ausdruck *inhaeret* (*Pallav. l. VIII*, *cap.* 14, *n*. 2. 3.) Eine grosse Menge anderer durch die Rücksicht auf den evangelischen Glauben veranlasster Kunstgriffe hat Chemnitz in seiner Kritik nachgewiesen.

Bald nach der Bekanntmachung der von Cervinus mit so viel Feinheit und Umsicht abgefassten Decrete erklärte Vega, über das Verhältniss der Natur zur Gnade mit dem Concil vollkommen im Einverständnisse zu sein. Nicht weniger zuversichtlich behauptete dagegen Soto, dass es auf seiner Seite stände. Durch Schriften machten sie die Welt auf einen Streit aufmerksam, der merkwürdig genug war; denn Beide hatten an der Formulirung der von ihnen verschieden ausgelegten Sätze Antheil gehabt. Soto reizte auch den Catharinus durch die Erklärung, das Concil habe die Möglichkeit der Gewissheit von dem Empfange der Gnade geläugnet und Nichts von ihrer Nothwendigkeit in den Gerechten, wofür dieser so eifrig gestritten hatte, gelehrt. Nun sollten die Väter des Concils über den Sinn der in Rede stehenden Beschlüsse entscheiden. Allein diese waren selbst der Mehrzahl nach verschiedener Ansicht. Ein Theil mit Cervinus erklärte sich für Catharinus, der andere für Soto. Del Monte blieb neutral (*Sarpi II*, § 83). So hat das trientische Concil Fragen, welche für die practische Frömmigkeit von der grössten Wichtigkeit sind, dem delphischen Orakel gleichend zweideutig beantwortet und die von ihm aus Politik umgangene Lösung dem Ermessen der Päpste anheimgestellt, aber um so entschiedener und rascher den Protestantismus verdammt.

Wenn irgend eine Versammlung nach Bildung und Charakter in Beziehung auf die Protestanten der römischen Curie erwünscht sein konnte, so war es das Concil zu Trient. Von ihm brauchte sie nicht zu fürchten, dass es, wenn nicht aus Sorge um das Heil der Seelen, doch wenigstens aus Liebe zum Frieden und zur Billigkeit, so viel Wahrheitsgehalt in dem evangelischen Bekenntnisse, als die Behauptung des allgemeinen Glaubens der römisch-katholischen Christenheit gestattete, anerkennen würde. Es mangelte der Mehrzahl nicht allein an der unerlässlichen theologischen Bildung, sondern auch an dem rechten Verständnisse von den einzelnen Con-

troversen und — was das Schlimmste war — an dem redlichen Willen, erkannte Irrthümer und Vorurtheile aufzugeben.

Auf ihrem scholastischen Standpunkte, welchem die Behandlung von Fragen der practischen Frömmigkeit etwas fern lag, fanden die romanischen Theologen und die aus ihren Schulen hervorgegangenen Bischöfe keinen Reiz zur sorgfältigen Beschäftigung mit dem Protestantismus und weit weniger Gelegenheit, mit seinen Anhängern sich zu messen, als die germanischen, deren geringe Anzahl in Trient zuweilen sich bemerklich machte, gewöhnlich aber von dem herrschenden Geiste fortgerissen wurde. Luthers Schriften waren in Menge auf beiden Halbinseln heimlich verbreitet, Melanchthons *loci* in Rom bewundert, bis der eigentliche Verfasser, den man unter dem Namen *Ippofilo da terra negra* nicht erkannt hatte, bekannt geworden. Gegen die von ihrem Geiste Ergriffenen demonstrirte die Inquisition ohne Umstände mit ihren, wenn nicht überzeugenden, doch sehr fühlbaren Waffen. Die Bischöfe und Theologen aber erhielten keinen Auftrag, wie in andern Ländern, durch Disputationen in mündlicher und schriftlicher Form die Ketzer zu bekämpfen. Aus Furcht vor Verdächtigung lasen Viele ketzerische Bücher gar nicht. Verdächtigte drängten sich zuweilen der Sicherheit wegen zum Kampfe. So der Capellan Karls V., Alfonso de Virves, mit zwanzig Philippiken wider Melanchthon, nachstrebend dem zu Trient erscheinenden Franziscaner Alfonso de Castro, welcher ein weit verbreitetes Werk gegen alle Ketzereien geschrieben hatte. Die Polemik der gewöhnlichen Geistlichen bestand in Verläumdungen des Lebens und der Lehre bei den Evangelischen, welche als Gottesläugner und Feinde aller Sitte und Ordnung erscheinen mussten. Zu solchen Vorurtheilen trugen die meisten Streitschriften der Einheimischen bei, welche in der Regel mit den Argumenten der germanischen Theologen: Eck, Fisher, Cochläus, Pighius u. a. sich begnügten (*Pallav. l. VI*, *cap.* 11, *n.* 6. 7).

So schlecht ausgerüstet zur Beurtheilung des evangelischen Bekenntnisses, traten die Romanischen gleichwohl mit einem unerschütterlichen Selbstvertrauen auf. Es wurde gleich bei dem Beginne des Concils in den Worten eines Bischofs laut: *Venimus*, *vidimus*, *vicimus*. Ein leichter Sieg, oder vielmehr kein Sieg; denn Gegner waren nicht anwesend. Auf die Verlesung einiger aus ihren Schriften gezogener Sätze erfolgte ein Sturm von Schmähun-

gen und Verwünschungen (*Sarpi II*, §§ 76. 80); aber grosse Verlegenheit machte es oft, eine brauchbare Widerlegung vorzubringen. Dieser Fall trat namentlich bei den Fragen von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, von dem Messopfer und der Concession des Kelches im heil. Abendmahle ein. Sowohl die Legaten, als auch die ersten Theologen hatten ein deutliches Bewusstsein von der Schwierigkeit, die Verdammung der Fundamentallehre des Protestantismus gründlich zu rechtfertigen. Jene stellten vor, dass man alle Kräfte aufbieten und, da wenig darüber die Kirchenväter und Scholastiker, viel allein die modernen Polemiker gehandelt hätten, auf diese zurückgehen müsste (*Pallav. l. VIII, cap.* 2, § 2. 3; vergl. *Sarpi II*, § 75). Dass trotz aller Mühe das Concil den Reformatoren gegenüber einen festen und klaren Standpunkt nicht gewinnen konnte, davon legen die Berichte über die Verhandlungen und die Beschlüsse selbst ein unmissverständliches Zeugniss ab. Eine reiflichere Überlegung wäre hier besonders nothwendig gewesen. Gleichwohl erhielten die kaiserlichen Gesandten, welche die von den Legaten beschleunigte Verdammung der Rechtfertigungslehre verzögern wollten, auf ihren Rath, in Betreff derselben das Gutachten von berühmten Universitäten einzuholen, dên Bescheid: »Lieber sterben, als in eine Sache willigen, die der Ehre des Concils so sehr entgegen ist« (*L. et M. pag.* 57. 58). — Zur Behauptung der Messe als eines Opfers schien vielen Theologen und Bischöfen die Annahme, dass Christus im Abendmahle unter den sacramentlichen Zeichen sich selbst geopfert habe, unentbehrlich zu sein. Wegen ihrer Hartnäckigkeit empfahl Einer die Auslassung des Lehrdecretes, welche ein Anderer als Bekenntniss des Mangels an guten Gründen wider die Protestanten zurückwies. Die Zahl der Stimmen war auf beiden Seiten ziemlich dieselbe; dennoch erhielt die Ansicht von der Selbstopferung Christi im Abendmahle trotz ihrer Absurdität durch den Einfluss der Legaten den Vorzug. Über die Forderung des Kelches im heil. Abendmahle verhandelte das Concil mehr in kirchenpolitischer, als theologischer Weise. Wenig mehr nützte die Scholastik bei den so scharf bekämpften Lehren vom Ablass, dem Heiligencultus u. s. w. Man begnügte sich mit ihren Argumenten aus Unfähigkeit, bessere zu finden.

Nichts geschah auf dem Concil, um eine gründliche Beurtheilung des evangelischen Bekenntnisses zu ermöglichen. Das Lesen

der ketzerischen Bücher hinderten die Legaten. Crescentius wollte die würtembergische Confession nach ihrer Übergabe den Bischöfen nicht wieder vorlegen. Sie erhielten nicht einmal aus den Schriften der Reformatoren Auszüge, welche nach dem Gutachten des bekannten Johannes Faber das Honigsüsse derselben beseitigen sollten. Jene selbst zu lesen, war nur der Commission gestattet, die mit der Zusammenstellung der bemerkenswerthen Sätze beauftragt wurde. Abgesehen von der Sucht nach paradox klingenden Stellen, so musste der Vortrag von willkürlich ausgewählten und aus dem Zusammenhange der Rede gerissenen Sätzen mehr den Widerspruch reizen, als belehren. Am bessten hätte man über den Lehrbegriff der Protestanten von ihnen selbst Aufschluss erhalten, wären nur die Bischöfe und Theologen geneigt gewesen, durch diese sich aufklären zu lassen. Andradius versicherte, das Concil habe seine Liebe zum Frieden und zur Wahrheit nicht allein durch die an die Gegner ergangenen Einladungen, sondern auch durch Erwählung von tüchtigen Männern, welche jene vertheidigen sollten, hinlänglich bewiesen. Allein warum konnten die Protestanten bei ihrer Anwesenheit in Trient während der 2. Periode nicht die Erlaubniss zur ausführlichen Darlegung ihres Glaubens erlangen? Es waren keineswegs bloss die Legaten mit ihrer Partei gegen alles Evangelische leidenschaftlich eingenommen. Auch die Übrigen konnten, eine kleine Schaar ausgenommen, keine Hinweisung auf die Schwäche römischer Lehren ertragen. Ein Servitenmönch, der über die Concomitanz des Blutes Christi im heil. Abendmahle Bedenken geäussert hatte, wurde in seiner Rede durch den heftigsten Tumult unterbrochen. Er widerrief und versuchte nun, das Vorgetragene zu widerlegen (*Sarpi VI*, § 30). Ein noch denkwürdigerer Vorfall ereignete sich einige Zeit später, als man von dem Messopfer handelte. Zum Beweise, dass dies nur mit der apostolischen Tradition, nicht mit der heil. Schrift gerechtfertigt werden könnte, unterzog der Portugiese d'Ataïda die aus der letzteren angeführten Zeugnisse einer vernichtenden Kritik. Was er aber dagegen vorbrachte, war so ungenügend, dass die Zuhörer in die peinlichste Unruhe geriethen und ihre Entrüstung auf verschiedene Weise kund gaben. Andradius trat für seinen Landsmann, dem er ein ehrenvolles Zeugniss ausstellte, in die Schranken und gab eine befriedigende Antwort auf die ungelöst gebliebenen Fragen. Indessen blieb nach diesem Ereignisse, welches

den unglücklichen Polemiker später zur Abreise veranlasste, in Manchen noch ein Gefühl von der Unhaltbarkeit des römischen Standpunktes zurück. Massregeln, welche die Wiederkehr einer solchen Verlegenheit verhindern könnten, erschienen als nothwendig. Der baierische Jesuit Cavillon machte den Vorschlag, Argumente der Gegner nicht ohne Weiteres den Vätern anzugeben, sondern auf eine lebhafte Darstellung ihrer Unwissenheit und Bosheit eine kurze und treffende Widerlegung folgen zu lassen. Die in der Kritik nicht Geübten sollten von den gegnerischen Gründen lieber ganz schweigen, als dass sie in den Zuhörern Scrupel erregten. Ausserordentlichen Beifall fand diese »sehr fromme und sehr katholische Rede.« Wenig fehlte, so hätte das Concil die vorgeschlagene Methode in der Behandlung protestantischer Angriffe zu einer für alle Professoren, Prediger und Schriftsteller verbindlichen Regel erhoben (*Sarpi VI*, § 44).

Das Concil von Trient hat demnach bei der Untersuchung des protestantischen Lehrbegriffs nicht die Absicht gehabt, seinen Wahrheitsgehalt kennen zu lernen und den römischen, wo es nöthig schien, umzuändern. Es wollte vornämlich Alles, was ein scheinbares Recht zur Verwerfung geben konnte, aufsuchen, damit die Unmöglichkeit einer Aussöhnung zweifellos würde. Diese von einem der Legaten im Gegensatz zu dem Rathe eines Theologen, von den Traditionen des Friedens wegen zu schweigen, ausgesprochene Tendenz wurde der Versammlung nicht aufgedrungen, war vielmehr die unter den meisten Gliedern derselben von Anfang an herrschende (*Sarpi II*, § 46). Wie verschieden sie auch sonst denken mochten, zumal über Fragen der innern Reform, darüber herrschte eine grossartige Einhelligkeit, dass man wie in einer festgeschlossenen Schlachtordnung zusammenhalten müsste gegen Ketzer, welche nicht mit einzelnen Ausstellungen an dem Dogma der Kirche sich begnügt, sondern diese selbst in ihrem Fundamente angegriffen und grosse Gebiete in kurzer Zeit ihr entrissen hatten. Sie, die vor der Autorität der allein seeligmachenden Kirche sich nicht beugten, ihre Heiligkeit und Unfehlbarkeit läugneten, ihre Hierarchie als eine Erfindung herrschsüchtiger Geister verachteten und in ihrem Gipfelpunkte sogar den Antichrist erblickten, sie mussten wohl einen falschen Glauben bekennen. Solchen Gegnern das geringste Zugeständniss machen, hiess nicht allein die »reine Wahrheit« verfälschen, sondern auch den eigenen

Standpunkt untergraben, dessen principgemässe Behauptung allein die treu Gebliebenen in dem Bewusstsein von der Wahrheit, Einheit und Lebenskraft ihres Bekenntnisses zu erhalten oder neu befestigen zu können schien. Leicht begriffen die trientischen Prälaten, dass, was auf den ihnen verhassten Religionsgesprächen durch Nachsicht gesündigt war, durch unerbittliche Strenge des Concils wieder gut gemacht werden müsste, nach dem Beispiele Roms, welches die entschiedene Negation Luthers mit einer ebenso entschiedenen Affirmation beantwortet hatte. Der von dem Concil eingenommene Parteistandpunkt führte es consequent zur völligen Verwerfung des protestantischen Lehrbegriffs, da die Gegner zum Festhalten desselben entschlossen waren. Auf diese Consequenz wiesen die Legaten frühzeitig genug hin. Zufolge eines Gutachtens bedeutender Theologen sprachen sie die Verdammung der ganzen Augsburgischen Confession als unumgängliche Aufgabe aus (*Sarpi II*, § 73).

Überhaupt stachelten die Vertreter des römischen Stuhles, dessen Umsturz für das Hauptziel der protestantischen Bewegung angesehen wurde, den Hass der Versammelten planmässig an. Sie ermahnten die Väter, das Gegentheil der evangelischen Rechtfertigungslehre zu beschliessen, erinnernd an ihre das ganze römische Lehrsystem gefährdenden Folgen. So berichtet uns Sarpi an der obigen Stelle. Nach Pallavicini (*l. VIII*, *cap.* 2, *n.* 2) warnte hingegen der Legat Polus vor unüberlegtem Urtheilen und dem Pelagianismus. Man sollte nicht sagen: »Das hat Luther geschrieben, also ist es falsch.« Diese Warnung würde er nicht gewagt haben, wäre von ihm nicht schon im Anfange der Verhandlungen das versöhnliche Verfahren der deutschen Religionsgespräche scharf beurtheilt worden (*Sarpi II*, § 46). Der Freund Contareni's musste die Begeisterung, mit welcher er die Rechtfertigung aus dem Glauben, »den kostbaren Edelstein, den die Kirche allezeit theils geheim, theils offenbar besessen,« sich angeeignet hatte, seiner Stellung wegen im Innern verschliessen. Weniger furchtsam trat für sie der Augustinergeneral Hieronymus Seripandus auf; aber er hatte auch zuvor sich verwahrt und durch heftige Declamationen gegen Luther den völligen Bruch seines Ordens mit diesem ehemaligen Gliede desselben über allen Zweifel erhoben. Ein fanatischer Ketzerhass beherrschte das Concil zu Trient. Es bedurfte nicht des Treibens der Legaten und ging gern auf den Wunsch

Roms ein, die Bannflüche zu schärfen und zu häufen. Für die apostolische Erinnerung, dass damit nimmer die christliche Liebe bestehen könnte, welche nicht ohne triftigen Grund von dem Gegner Arges dächte und stets bereit wäre zu billigem Urtheilen und zum Entschuldigen, fand ein Erzbischof keinen Dank (*Sarpi l. II*, § 80). Ein grosses Verdienst erwarb sich Jeder, welcher den Vätern im rechten Augenblicke die Gefahr der Übereinstimmung mit den Abtrünnigen bemerklich machte. Der Würde eines »Raths« genügte Dominicus de Soto vollkommen (*Sarpi l. II*, § 76, *pag.* 345. 356. 357). Als die Aufnahme des von den Evangelischen in der Rechtfertigungslehre gebrauchten Begriffes der Zurechnung (*imputatio*) von Etlichen empfohlen wurde, warnte er davor: Dann würden alle Menschen der Gnade auf gleiche Weise bedürfen und alle Gerechten mit der heil. Jungfrau auf gleicher Stufe stehen. Sofort war jenes Wort verworfen. Erde und Hölle sollten sich aufthun, um solche Lästerung zu verschlingen! hatte man nach der Verlesung des Satzes: Maria sei eine Sünderin gewesen, wie andere Menschen, ausgerufen. Weder Mahnungen an die christliche Liebe und Billigkeit, noch Einsicht in den Wahrheitsgehalt evangelischer Lehren vermochten die Verdammungslust zu zügeln. Nicht selten richtete sich diese gegen Sätze, welche ächt katholische Autoritäten aufgestellt hatten. Für ihre Kritik gegen die Siebenzahl der Sacramente konnten die Protestanten Namen bedeutender Kirchenväter und Scholastiker anführen. Mehrere Male erinnerten hieran einige besonnene Männer. Endlich brachten sie Dominicaner mit der Antwort zum Schweigen: Man könnte jene Lehrer, die ihre Meinung allezeit dem Urtheil der Kirche unterworfen, wohl retten; aber man dürfte die Verwegenheit der Lutheraner, welche aus Verachtung gegen die Kirche solche Verkehrtheiten eingeführt hätten, ohne Censur nicht hingehen lassen. Den Vätern liesse sich Manches als Freiheit nachsehen, was an den Ketzern als Frechheit gestraft werden müsste (*Sarpi l. II*, § 85). Dieselben verweigerten den Kelch im heil. Abendmahle den um ihn Bittenden aus Rücksicht auf die Majestät der Kirche: Zu allen Zeiten wäre den Ketzern, um ihre Frechheit zurückzudrängen, fest und standhaft versagt, was mit Ehren hätte bewilligt werden können. Nun habe man mit Menschen zu thun, welche weder durch Wohlthaten, noch durch Nachsicht sich besiegen liessen (*Sarpi l. VIII*, § 3).

Aus dieser das evangelische Bekenntniss mit fanatischem Eifer verfolgenden Versammlung vernahm man wenige Stimmen für die Wahrheit desselben in den wichtigsten Stücken. Den Augustinismus vertraten mehr oder weniger entschieden folgende Männer: Ambrosius Catharinus mit zwei anderen Dominicanern: Gregorius Senensis und Johannes Utinensis, Seripandus, General der Augustiner, mit zwei Gliedern seines Ordens, der Cardinallegat Reginaldus Polus mit dem Neffen seines Freundes Contareni, dem Bischof von Belluno, zwei Serviten: Laurentius Mazochius und sein General Bonuccius, der Carmeliter Antonius Marinarus und Thomas Sanfelicius, Bischof von Cava. Die Angesehensten unter den Genannten vertheidigten nur einzelne Theile der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung mit den dazu gehörigen Stücken, auch diese gewöhnlich verändert, wohl mehr aus Mangel an Freimuth, als aus Inconsequenz im Denken. Im Vertrauen auf den Schutz des Polus kämpfte Seripandus anfangs etwas zaghaft, dann energisch für den sündlichen Charakter der in den Getauften zurückgebliebenen bösen Lust, ohne dass Etwas gegen ihn unternommen wurde. Andere mussten, wenn sie ihre Aussagen nicht freiwillig corrigirten, einem schimpflichen Widerrufe sich unterziehen. So der durch seine die göttliche Gnade verherrlichenden Predigten verdächtig gewordene Marinarus, als er der Furcht vor der Hölle eine zur Rechtfertigung vorbereitende Kraft absprach im Gegensatz zu Catharinus, der doch mit Luther alle Werke der Ungläubigen ohne Ausnahme Sünden genannt wissen wollte. Kräftig vertrat Contareni den rechtfertigenden Glauben, konnte aber die bedenklichen Blicke seiner Umgebung nicht ertragen und erklärte sich nachträglich nur für den lebendigen, durch die Liebe beseelten Glauben. Unbeugsamer Widerspruch wurde schwer geahndet. Der Bischof von Cava, Thomas de St. Felicio, rühmte mit Begeisterung die Tugend des Glaubens, unterstützt von einem Britten. Die Liebe zu Gott erschien ihm fast als überflüssig. Von Vielen vernahm er Tadel. Fünf Bischöfe ereiferten sich in heftigen Vorstellungen. Alles umsonst. Thomas blieb unbekehrt; kam sogar in der folgenden Sitzung auf seine Ansicht zurück. Eine Menge Bücher hatte er vor sich als Zeugen. Sein Wortwechsel mit einem Griechen artete am Schlusse der Debatte in eine empfindliche Handgreiflichkeit aus, welche den Legaten die erwünschte Gelegenheit zu seiner Verbannung gab. Dem protestantischen Schrift-

princip näherten sich vor Allen Marinarus und Nachianti, Bischof von Chiozza. Jener erfuhr für seinen trefflich begründeten Rath, über den Werth der Traditionen im Verhältniss zur heil. Schrift Nichts zu entscheiden, eine scharfe Zurechtweisung von dem Legaten Polus. Dieser nannte die Gleichstellung von Tradition und heil. Schrift eine Gottlosigkeit. Stürmisch verlangte man unverzüglich seine Bestrafung. Der Präsident wollte Doctoren der Theologie das Urtheil überlassen. Nun beschränkte sich der Venetianer auf den Ausdruck der Inhumanität, insofern das Decret mit den Traditionen den Gläubigen eine unerträgliche Last aufbürde, sprach jedoch bei der letzten Abstimmung nicht: Es gefällt, sondern: Ich gehorche. Bald nachher war er aus dem Concil verschwunden.

Eine Versammlung, deren Mehrzahl weder geistige, noch sittliche Fähigkeit besass, um von den Abgefallenen sich belehren zu lassen, konnte nicht einmal den Gedanken an eine moderate Lehrreform ertragen. Unfehlbar wollten die Scholastiker sein und nicht weniger unfehlbar die Bischöfe. Die Billigdenkenden gestanden den Protestanten wohl den Vorzug der Sittenreinheit zu, nicht den der Lehrreinheit. Bis zum Äussersten sträubte sich der Legat mit seinen Genossen gegen eine neue Verhandlung mit den in der 2. Periode nach Trient gerufenen Theologen. Unterwerfung verlangte er von ihnen. Billiger verfuhr der Kaiser Karl V. Frei sollten sie reden und Antwort erhalten. Auf eine Änderung der Lehrdecrete wollte auch er nicht ernstlich dringen. Eine gewisse Freiheit sollten sie auf dem Concil geniessen und durch solche Milde zum Nachgeben bewogen werden, wenigstens was die Lehre betraf. Reformen, welche nicht in das Bereich derselben griffen, wünschte er von ihnen recht kräftig gefordert zu hören, um mit Hülfe der freisinnigen Bischöfe den römischen Hof zu den unerlässlichen Verbesserungen zu nöthigen. Nur aus Eigennutz freuten sich im Stillen viele Bischöfe über die freien Reden der protestantischen Gesandten. Im Übrigen stimmten sie mit dem Grundsatze überein, dass man die Evangelischen sowohl in Trient, als überhaupt dulden müsse so lange, bis man Gewalt brauchen könne. Die Gesandten des Kaisers liessen Nichts davon merken. »Man muss dissimuliren, so gut es ohne Gefahr möglich ist, aus Furcht, dass die Schwierigkeiten sie verhindern könnten, zum Concil zu kommen.« (*L. et M. p.* 290.) Man sollte eine Unterwerfung unter das Concil von ihnen nicht fordern. Es werde eine Gelegenheit dazu später sich schon

darbieten. »Die Dogmen wird man entscheiden, und die Entscheidung wird immer Bestand haben. Vielleicht unterwerfen sich die Ketzer nicht. Sie werden nicht immer sich behaupten. Seine Majestät und die christlichen Fürsten werden Mittel zum Zwingen haben, wenn es nöthig und die rechte Zeit sein wird.« (*Ibid. p.* 330. 331.) In Gegenwart eines protestantischen Gesandten verkündete der trierische Theologe Ambrosius Pelargus in einer Predigt über das Evangelium von dem Unkraut im Waizen: Man müsse die Ketzer so lange dulden, als ihre Ausrottung mit grossen Gefahren verbunden sei. Auf Dringen des Ersteren zur Rede gestellt, verwies er auf ein Decret der 2. Session. Dasselbe habe dem Sinne nach ihre Verfolgung durch jedes zweckdienliche Mittel, sei es Feuer, Schwert oder Strick, zur Pflicht gemacht (*Sarpi IV*, § 47, *p.* 688). Um diese Zeit wurden die protestantischen Theologen erwartet, welchen der Legat einen Vertrauen erweckenden Geleitsbrief versagte und namentlich die Erklärung, dass die heil. Schrift Norm der Verhandlungen sein sollte. In solcher Umgebung blieben selbst Männer, wie Pflug und Gropper, ihrem frühern versöhnlichen Charakter nicht getreu. Der Letztere vorzüglich äusserte harte Urtheile über Bucer und Melanchthon. Vielleicht wollte er die Erinnerung an seine Verbindung mit denselben bei der kölnischen Reformation, nachdem der freisinnige Churfürst vertrieben war, den Bischöfen zu Trient als eine ihm ärgerliche kenntlich machen. Das Concil hatte durch seine Hingebung an die streng hierarchische Richtung in der ersten und zweiten Periode und durch Verdammungslust sich so verächtlich gemacht, dass die Bereitwilligkeit desselben bei der dritten Zusammenkunft, allen Abgefallenen einen Geleitsbrief auszustellen, nicht den geringsten Eindruck machte. Die Noth der Kirche hatte manche Bischöfe friedlicher gestimmt; dennoch liessen sie die Anfertigung eines Index für die Angabe der protestantischen Hauptwerke als ketzerischer geschehen und stimmten in den Ruf der Menge ein: Anathema den Ketzern. Das Concil zu Trient hat, nach dem Urtheil gewichtiger Männer evangelischen und römischen Glaubens, einer Versöhnung der Parteien durch die willkürlich gehäuften Bannflüche ganz nach dem Wunsche Roms, welches nur durch Ausschliessung gemässigter Ansichten wieder in seinem wankenden Reiche festen Fuss fassen konnte, ein unübersteigliches Hinderniss in den Weg gelegt.

§ 21. Die Kirchenreform.

Hinderlich war derselben, fast ebenso wie der Lehrreform, die hierarchische Erbitterung gegen den Protestantismus. Davon abgesehen, so hätten in den Dogmen weit eher Zugeständnisse gemacht werden können, als in den kirchlichen Ordnungen, Gebräuchen und Sitten. An diesen wollten die Römischen auf den deutschen Religionsgesprächen fast Nichts geändert sehen, während sie auf dem Gebiete der Lehre Nachsicht bewiesen. Wie fest auch die wenigen evangelisch Gesinnten zu Trient von der Rechtfertigungslehre Luthers überzeugt waren, so konnten sie dennoch zum Übertritte sich nicht entschliessen. Mit jener schien ihnen das römische Kirchenwesen im Ganzen vereinbar zu sein. An eine Umgestaltung desselben nach evangelischen Principien dachte Niemand auf dem Concil, Mancher aber an eine aus altkatholischen hervorgehende. Die Mehrheit wies selbst eine solche zurück. Sie besass für eine gründliche, einheitliche Reform weder die nöthige Einsicht, noch sittliche Kraft. Es gab allerdings Einige, welche, die eine mit der andern vereinigend, an die Heroen des christlichen Alterthums erinnerten. Bartholomäus de Carranza, der unglückliche Erzbischof von Toledo, welcher, wegen dieser Würde von Neidern der Ketzerei angeklagt, in dem Kerker der römischen Inquisition gestorben ist (1576), erklärte zu Trient: »Die Welt soll erfahren, dass wir unsere Wunden kennen und für ihre Heilung die rechten Mittel zu gebrauchen wissen.« Leider war er während der 3. Periode, wo er seinen Eifer hätte beweisen können, schon gefangen. Seine Stelle füllte der Erzbischof von Granada, Petrus Guerrero, aus. An diese charaktervolle Persönlichkeit, welche fester, als irgend Einer, stand wider die Legaten und ihre tobenden Creaturen, lehnten sich die meisten Spanier. Merkwürdig, dass der höchste Würdenträger von Portugal zu gleicher Zeit hervorleuchtete: der Erzbischof von Braga, Bartholomäus *de martyribus*. Er strebte den ersten Bischöfen nach, damit seine Heerde den ersten Christen ähnlich würde. Der Armuth entsprossen, wendete er seine Einkünfte ihr zu. Er suchte einmal das Hinderniss der Reform in Rom, bei Pius IV. und seinem Neffen Borromeo. »Wir sind es selbst,« rief er bei seiner Rückkehr. Clemens XIV. hat ihn 1773 seeliggesprochen.

An Kenntnissen und ehrenwerther Gesinnung zeichneten sich

nach den Genannten die Deutschen aus, wenn auch keiner unter ihnen mit jenen zu vergleichen war. Johann Gropper beschämte Viele durch seine Bekanntschaft mit der Geschichte des kirchlichen Organismus. Weder er, noch die übrigen Landsleute fühlten sich heimisch in Trient, wo die Noth ihrer Gemeinden so wenig Beachtung fand. Die französischen Bischöfe standen den Deutschen an Einsicht wohl gleich und übertrafen die meisten Italiener. Ihr Haupt war in der dritten Periode der Cardinal von Lothringen, aus dem Hause der Guisen. Grosses hätte dieser vielseitig gebildete Geist mit rechter Benutzung seiner politischen und kirchlichen Stellung ausrichten können. Eine Zeit lang schien von ihm das Schicksal des Concils abzuhängen. Aber sein ehrgeiziger und eitler Sinn trieb ihn von der gallicanischen Partei zur römischen, als er mit jener nicht mehr glänzen konnte. Kein Prälat genoss die Einkünfte so vieler kirchlicher Ämter, als er, und doch eiferte er beredt gegen solche Missbräuche. Von allen Nationen hatte die italienische die meisten Vertreter nach Trient gesandt, aber im Ganzen die unwürdigsten. Wenn schon die stolzen Spanier niedriger Schmeicheleien sich nicht schämten, im Fall dadurch ihre Einkünfte sich bessern liessen, so gab es unter den Italienern nur wenige Männer, welche dem Bischofe von Fiesole, Brachius Martellus, ähnlich waren und die Aussicht auf einen glänzenden Rang in Rom der Herstellung einer besseren Ordnung opfern mochten. Mancher war verwundert, neben sich unbärtige Jünglinge zu sehen, die plötzlich zu Bischöfen erhoben waren, ohne dass von ihrer Tüchtigkeit etwas bekannt geworden war, oder Bejahrte, welche nur darin geübt waren, den Cardinälen bei der Tafel aufzuwarten. Kein Wunder, da selbst Affenwärter mit dem Cardinalshut bekleidet wurden. Wir übertreiben nicht. Die Legaten stellten ihnen in der ersten Periode das Zeugniss aus: Die meisten wären wohl gesinnt, hätten wenig Kenntnisse und noch weniger Klugheit; diejenigen, welche etwas verständen, wären intriguante und schwer zu lenkende Menschen; die Ultramontanen aber meist durch Geschick und Wandel ausgezeichnet (*Sarpi II*, § 36). Bemerkenswerth ist, dass die Päpste die Geschäfte der Legaten zum Theil Männern streng kirchlicher Richtung und edlen Charakters, wie dem Cardinal St. Marcelli, Reginaldus Polus, Morone, Gonzaga, Seripandus, anvertrauten. Sie trugen so dem in Rom immer stärker hervortretenden Streben nach Reformen Rechnung, liessen

aber das Ruder des Concils gewöhnlich in den Händen ihrer den Vortheil des römischen Hofes verfolgenden Vertrauten. Das Urtheil eines Cardinals ist hier von besonderem Gewicht. Johannes Bellajus fand unter den in der 1. Periode Versammelten nur »Einen oder den Anderen den Männern der glücklichen Zeit vergleichbar.« (Gieseler: Kirchengeschichte III, 2. § 55, A. 1.) Der Charakter der Mehrzahl erscheint, wenn auch nicht als baare Selbsucht, so doch als Ohnmacht, die Sache der Partei oder des Landes über dem gemeinen Besten zu vergessen.

Über die Nothwendigkeit einer Reform — nur nicht im Sinne der Evangelischen — herrschte auf dem Concil zu Trient Einverständniss, grosse Verschiedenheit über Art und Umfang derselben. Liberale standen den Strengen gegenüber, unter diesen die Bischöflichen den Päpstlichen. Wir fassen zunächst die Liberalen ins Auge.

Es konnte nicht fehlen, dass in Ländern, wo die Reformation einen grossen Theil des Volks gewonnen hatte, die Altgläubigen Manches von ihr sich anzueignen wünschten. Das enge Zusammenleben mit den Evangelischen überzeugte jene, dass diese wichtige Fortschritte, wenn nicht in der Lehre, doch in dem Leben gemacht hätten. Seit dem Religionsfrieden erhoben sich in Frankreich und Deutschland immer stärker die Gegner der Priesterehe, Kelchentziehung und der Fasten. Sie verlangten Reinigung des Cultus von den Gegenständen des Aberglaubens, wie den Bildern, Theilnahme des Volkes an demselben durch den Gebrauch der Landessprache, bessere Bildungsanstalten, die alte Kirchenzucht und eine Hebung des geistlichen Standes von dem Niedrigsten bis zu dem Höchsten.

Über die mittelalterliche Bildung ging diese aufgeklärte Richtung zu dem christlichen Alterthume zurück. In den ersten fünf Jahrhunderten sollte das Ideal der Kirche gesucht werden. Demgemäss sollte der Papst seine Herrschaft einschränken und vor einem ökumenischen Concil sich beugen. Kräftig vertraten die Franzosen das zu Basel hierüber Beschlossene. Auf diesen antirömischen oder universalkatholischen Standpunkt, wo die Friedensliebe für ihre Weitherzigkeit einen erwünschten Spielraum fand, traten der Kaiser Ferdinand mit seinem Sohne Maximilian und Katharina von Frankreich, um ihre Reiche vor drohenden Religionskriegen zu bewahren. Ihre Gesandten legten umfassende Reformartikel dem

Concil in der 3. Periode vor. Wenig wurde gewährt. Ferdinand erhielt von dem Papste eine vertröstende Zusage. Der Cardinal von Lothringen gestand im Namen seiner Landsleute: Die Herstellung der alten Kirchenzucht hätten sie sehnlichst erwartet, aber nicht erlangt. Sie müssten die zur Heilung angewandten Mittel für unzulänglich ansehen, nur für den Anfang einer Reformation, die hoffentlich von dem Papste und der Kirche, wenn diese eine durchgreifendere Cur ertragen könnte, angestellt werden würde. (*Le Plat monum. ad hist. Conc. Trident. spect. ampl. coll. tom. VI, pag.* 290.)

Von den Liberalen, welche, durch ihre Fürsten unterstützt, das Beste der altgläubigen Christenheit in Beseitigung der schlimmsten Missbräuche und in einer friedlichen, versöhnlichen Haltung gegen die Evangelischen suchten, unterschieden sich die Conservativen, fast sämmtlich Italiener und Spanier, durch die ausschliessliche Sorge um den Bestand der Kirche. Die schweren Verluste, welche sie erlitten hatte und ferner noch erleiden konnte, brachten bei dem Clerus im Ganzen nicht die zur gründlichen Umkehr treibende Gesinnung hervor. In der Kirche sah er sich gefährdet. Nachgeben, aufgeben ihre und seine Eigenthümlichkeit, das war für seinen Stolz ein unerträglicher Gedanke. Selbsterhaltung erschien als die einzige Rettung. Die römische Curie hatte, von dem Geiste des Loyola angefeuert, schon vor der Zusammenkunft zu Trient sich ermannt. Hier fand der romanische Episcopat sein Selbstvertrauen vollkommen wieder. Am Austausch der Gedanken über die Siege der Abtrünnigen und die Lauheit vieler Angehörigen entzündete sich ein hierarchischer Fanatismus, von welchem die heftigsten Sonderinteressen zuletzt verschlungen wurden. Das Heil der Kirche erkannten Alle nicht in der sittlich-religiösen Wiedergeburt, sondern vorwiegend in der Wiederbelebung des geistlichen Standes nach dem Vorbilde der glänzenden Zeiten des Mittelalters. Festigkeit der hierarchischen Ordnung und Geschlossenheit ihrer Glieder, namentlich gegen Völker und Fürsten, das war ihr Hauptgesichtspunkt für die Reform. Ausserdem wurden einzelne schreiende Missbräuche, nicht aus Rücksicht auf die Evangelischen, sondern aus Noth abgestellt. Eine Radicalcur schien die innerlich und äusserlich bedrängte Kirche nicht ertragen zu können. Der eigentliche Grund, wesshalb die Prälaten sie scheuten, war die Sorge, dass sie selbst dabei Viel zu verlieren

in Gefahr kämen, namentlich die italienischen. Diese nahmen für den Papst gegen die spanischen Partei. Der Kampf zwischen den Curialisten und den Episcopalisten, welche letztere die ihnen von Rom entrissenen Rechte wiedererobern wollten, entspann sich schon in der ersten Periode, wurde stärker in der zweiten und erreichte eine furchtbare, nur mit Mühe überwundene Macht in der letzten. Der Papst ging über Erwarten als Sieger aus diesem Kampfe hervor, wie einst aus dem Streite mit den Concilien von Costnitz und Basel. Und wie nun die Bischöfe von dem Papste abhängiger waren, so die niedern Geistlichen von den Bischöfen. Was die weltlichen Mächte betraf, so waren sie froh, ihre Privilegien behauptet zu haben. An eine bessere Stellung des Volks konnte eine so hierarchische Versammlung, wie die trientische war, nicht denken.

Solche Uneinigkeit der Prälaten über Art und Umfang der Reform und solche Durchkreuzung der Sonderinteressen liess nur die ungenügenden Verbesserungen, von welchen wir jetzt reden werden, zu Stande kommen. Der Gottesdienst erfuhr insofern Änderungen, als er nicht nur prächtiger, sondern auch erbaulicher und, obwohl die lateinische Sprache blieb, durch die Erklärung der Gebräuche in der Messe und der lateinischen Lectionen belehrender wurde. Das nur äussere Theilnehmen am Cultus tadelte man, verminderte jedoch die Menge der Feiertage und Ceremonien nicht, that auch Nichts gegen die übertriebene Werthschätzung der letzteren. Da das Concil den Sacramenten ihren magischen Charakter nicht nehmen konnte, ohne die unvergleichliche Würde dem Priesterstande zu nehmen, so durfte es nur die gröbsten Ausschweifungen des Aberglaubens bekämpfen und musste die Lehren vom Fegfeuer und Ablass, von den Bildern der Heiligen und ihren Reliquien im Wesentlichen unverletzt lassen. Die Herstellung der vollen Communion schien ein Bekenntniss von der Irrthumsfähigkeit der Kirche zu geben, wurde nach einigem Schwanken abgelehnt, schliesslich dem Papste anheimgestellt. Den Ablass hielt man fest, verbot den Handel mit demselben und schaffte das Amt der Verkäufer ab, nicht ohne Widerspruch.

Verdienste hat sich das Concil zu Trient vor allen Dingen um das geistige und ehrbare Leben des Clerus erworben. Dass eben er der Kirche die tiefsten Wunden geschlagen habe, wurde nicht allein von weltlichen Gesandten, wie dem bairischen, sondern auch

trefflichen Bischöfen eingestanden. »Wir selbst, bekannte Martyranus, Bischof von St. Marcus, haben diese neuen Catone durch unser schlechtes Leben gegen uns bewaffnet. Zur Sitteneinfalt und -reinheit der Apostel müssen wir umkehren, zu ihrer Rechtschaffenheit, Demuth, Armuth und Liebe. So nur wird der zertrümmerte Tempel sich wieder erheben.« Den Hauptschaden freilich liess man ungeheilt. Das Cölibatsgesetz blieb in Kraft. Was vermochten gegen dessen unseelige Folgen Ermahnungen und Drohungen! Wohl nützte Etwas die verstärkte Disciplinargewalt der Bischöfe, aber nicht ihnen selbst, sondern der niedern Geistlichkeit und dem Volke, welches mit trefflichen Ordnungen über die Ehe bedacht wurde. Das Leben in den Klöstern musste auch sich bessern, wenn ein würdiger Bischof das ihm eingeräumte Recht der Beaufsichtigung und Bestrafung gewissenhaft ausübte und es nicht vorzog, an dem Glanze fürstlicher Höfe Theil zu nehmen, wogegen nur ungenügende Decrete erlassen wurden.

Ein grosser Segen für die römische Kirche war die Reformation namentlich insofern, als sie das Bewusstsein in dem Clerus erweckte, seiner ursprünglichen Bestimmung in manchen Stücken untreu geworden zu sein. Die Bischöfe hatten im Mittelalter den geistlichen Charakter verloren, fast nur mit der äusserlichen Verwaltung ihrer Diöcesen beschäftigt, zumal mit der oft in das Weltliche übergreifenden Jurisdiction. Jetzt sagte ihnen das Concil, dass sie Hirten, nicht Zuchtmeister, Aufseher, nicht Herrscher sein und als eine Hauptpflicht das Predigen ansehen sollten. Das Letztere wurde ihnen zur Pflicht gemacht, wenn nicht legitime Ursachen sie entschuldigten, vorzüglich in der Advents- und Fastenzeit. Den Pfarrern wurde auch der Religionsunterricht für die Jugend ans Herz gelegt.

Ferner gab das Concil Vorschriften, welche den Eintritt untauglicher Personen in geistliche Ämter erschwerten, wagte jedoch nicht, die Menge von Geistlichen, welche das Brod der Kirche in Unthätigkeit verzehrten, zu beseitigen. Nur die Titularbischöfe erfuhren eine Beschränkung. Ein besseres Geschlecht von Geistlichen konnte aber aus dem vorhandenen nicht durch blosse Decrete geschaffen werden. Die Gründung von Bildungsanstalten, als deren Muster die Seminarien der Jesuiten gelten durften, empfahl sich als das zweckmässigste Mittel. (Später fand dies Institut, worin es an practischen Übungen nicht mangelte, bei den

Protestanten Eingang.) Dabei vergass man auch nicht, das Studium der Bibel in den Seminarien, an den Universitäten, in Klöstern und Stiftern trotz der Warnungen der Scholastiker und der Kanonisten wieder in Aufnahme zu bringen. Überall wurden besondere Lehrer dazu verpflichtet. Schon um den Angriffen der Protestantischen kräftig zu begegnen, war ein Wetteifer mit diesen im Lesen der Schrift unerlässlich.

Nicht gleichen Schritt hielt das Concil mit seinen Beschlüssen über die Vergebung der kirchlichen Ämter und Pfründen. Auf diesem Gebiete gab es eine so grosse Menge von Missbräuchen und so Viele, welche von deren gänzlicher Beseitigung zu leiden hatten, dass wir über die Klage der Versammlung, kein allgemeines und sofort anwendbares Heilmittel bei der Bedrängniss der Zeit finden zu können, uns nicht sehr verwundern dürfen. Man liess die ehemals von dem Clerus und Volk abhängige Wahl der Bischöfe in der Hand der Fürsten, deren Bestätigung, welche früher dem Metropoliten zustand, in der Hand des Papstes, wenige Länder ausgenommen. Überhaupt wurde dem Volke jeder Antheil am Kirchenregimente abgesprochen. »Es ist schmählich, bemerkte der kaiserliche Fiscal Vargas, dass man Alles zum Nutzen der Prälaten wendet. Wenn der Name: Bischof schon nicht zu sehr das Volk an uns bindet, so wird es nun mit Recht uns steinigen, falls wir seine Interessen nicht mehr zu Herzen nehmen« (*L. et M. pag.* 265). Auf das gewissenhafteste hätte die Verleihung der Pfründen bestimmt werden sollen. Sie waren zum Theil in unerhörter Weise vergeudet worden an Nepoten und Freunde der Bischöfe und Päpste. Lässig arbeitete die niedere Geistlichkeit um kärglichen Lohn. Die Kanonisten hatten dem Papste den Namen des Herrn aller Pfründen gegeben. Noch jetzt konnte er ein Heer von Clienten mit den Beneficien, deren Pluralität bei einer Person unter Umständen zulässig blieb, unter Geistlichen und Laien sich sammeln. Eine Beschränkung der Cardinäle trat nicht ein. Überhaupt erfuhren die für ihn vortheilhaften Missbräuche die geringste Änderung. Von den Annaten liess er Nichts nach. Nur die Anwartschaften auf Beneficien fielen weg. Beschränkt wurde ihm das Gebiet der Appellationen und Dispensationen zu Gunsten der Bischöfe. Wie mangelhaft auch die zur Beseitigung der schlimmsten Mängel getroffenen Massregeln waren, so hätten sie doch viel genützt, wenn nur die Synodaleinrichtung mit den Visitationen in

rechten Gang gekommen wäre. Dem Metropoliten wurde befohlen, alle drei Jahre ein Provinzialconcil zu versammeln, welches die Sitten ordnen, Excesse corrigiren, Streitigkeiten beilegen und Anderes den Kirchengesetzen gemäss behandeln sollte. Jährliche Diöcesansynoden sollte der Bischof halten und ebenso oft Visitationen. Aber die eigenthümliche Stellung der höheren Geistlichkeit und die überall sich gern einmischende römische Curie liessen diese altkatholischen Institute nicht zu einem wahren Leben erstehen. Dazu bedenke man, dass die Gesetzgeber in Trient bei ihrem Streben nach einem einheitlichen Kirchenregiment über die Frage nach den Trägern desselben in zwei heftig sich bekämpfende Parteien auseinander getreten waren, die der Bischöflichen und Päpstlichen. Luther hatte völlig Recht, wenn er die Bischöfe die Larven des Papstes nannte. Was bedeutete noch ihre Gerichtsbarkeit, nachdem die Klöster, Kapitel, Universitäten und Collegien durch Privilegien von Rom ihr sich entzogen hatten? Was halfen ihre Entscheidungen, wenn die römische Curie Appellationen annahm? Was für eine Zucht liess sich über das Volk ausüben, wenn von ihr Dispense vom göttlichen und positiven Rechte ohne Umstände, jedoch für Geld, ertheilt wurden? Wie konnten sie tüchtige Diener der Kirche nach Gebühr belohnen, da die Verleihung der meisten Pfründen Rom sich angeeignet hatte? Diese Ausschreitungen der Papstgewalt hatte schon das Concil zu Basel bekämpft und, wie das zu Costnitz, die Unterordnung derselben unter ein rechtmässiges Concil ausgesprochen. Nur zuweilen wagten die an Freisinnigkeit alle übrigen übertreffenden Franzosen mit dieser Forderung hervorzutreten. Die meisten Spanier mochten so weit nicht gehen, zufrieden, wenn sie nur nicht des Papstes Vicare bleiben sollten. Der Erzbischof von Granada antwortete den zur consequenten Durchführung ihres Princips auffordernden Franzosen: »Gebe der Papst uns nur das Unsrige, so wollen wir ihm mehr, als das Seinige lassen« (*Sarpi VII*, § 73). Dieser Ausspruch kennzeichnet die Episcopalen zu Trient genau. Sie konnten nicht den Papst zum Aufgeben alles unrechtmässig Erworbenen um der Kirche willen zwingen, sondern wollten mit ihm ein Abkommen treffen, so günstig für sie, als es sich nur treffen liess. Ihrem Eifer für Reformen nahm die einseitige Berücksichtigung ihres Standes und persönlicher Vortheile die Entschiedenheit ihrer Vorgänger im 15. Jahrhundert. Sie gönnten dem Papste das Recht zu dispensi-

ren nicht, wollten aber das durch ungesetzmässige Dispense Erworbene behalten. Sie wollten zur Residenz, d. h. zur Verwaltung ihres Bisthums von ihrem Bischofssitze aus, verpflichtet sein um der Rechte willen, welche mit dieser Pflicht zusammenhingen; aber die Ursache der Nicht-Residenz, nämlich die Erlaubniss zum Verwalten hoher Staatsämter und das genussreiche Leben an den Höfen der Fürsten oder in Rom wollten sie nicht beseitigt wissen. Ihre frühere Gerichtsbarkeit über die erwähnten geistlichen Corporationen sollte wieder hergestellt werden, aber nicht die alten Provinzialsynoden, weil sie denselben das Recht der Prüfung ihres Lebens und Regiments hätten einräumen müssen. Ein scharfer Beobachter, der französische Gesandte du Ferrier, sagte den Vätern zu Trient das von der Welt zu erwartende Urtheil voraus: »Sie hätten wohl Einsicht gehabt, aber keinen Willen; sie hätten wohl gute Gesetze gegeben, aber mit der Fingerspitze nicht berühren, sondern deren Ausführung und Beobachtung ihren Nachfolgern überlassen wollen« (*Sarpi VII*, § 63).

War demnach den freisinnigen Bischöfen an der Nachsicht der römischen Curie gelegen, mussten sie auch gegen diese solche beweisen. Dazu kam die Erkenntniss von der Unentbehrlichkeit eines Oberhauptes der Kirche, um die verschiedenen Kräfte derselben einheitlich zusammenzuschliessen und die Auflösung in Nationalkirchen zu verhindern. Sie mussten um den Nachfolger des Petrus sich schaaren, weil er als der Gipfelpunkt der Hierarchie die meisten Angriffe der Protestanten erfuhr und den grössten Eifer nicht ohne Erfolg in ihrer Bekämpfung bewiesen hatte. Den Fürsten sich in die Arme zu werfen, war bedenklicher, als Roms Herrschaft. Und dieses baute hierauf vornämlich das Gelingen seiner Pläne, dass es wusste, Drohungen, wie sie der Cardinal von Lothringen ausstiess, Trient zu verlassen und Nationalconcilien zu bilden, würden unausgeführt bleiben.

Des Papstes Partei, die Curialisten, meist Italiener, kannte nichts Schlimmeres, als eine Reform und nichts Wichtigeres, als Erhaltung seiner Macht. Kein Wunder, dass sie, deren Interessen mit den seinigen so eng verknüpft waren, sich verwunderte, wie man die Hauptquelle des kirchlichen Verderbens in seiner Stellung und Umgebung finden könne. Nicht Alle wehrten aus Eigennutz eine unsanfte Berührung des Oberhauptes ab. Es gab wahrhaft kirchliche Männer in Trient und Rom, welche, als sie sahen, dass

die Episcopalen jene unternehmen wollten, lieber den Tod, als die Zerstörung der Kirche sehen mochten (Ranke F. und V. II. S. 330. 331). Die Hartnäckigkeit der Episcopalen, von denen Etliche den Papst gern zum römischen Bischof der alten Zeit herabgedrückt hätten, steigerte die leidenschaftliche Ergebenheit der Curialisten gegen ihn zu den ausschweifendsten Schmeicheleien. Der Abt von Monte Cassino nannte den Papst »Christi Mund, Hand und Zunge.« Cornelio, ein portugiesischer Doctor, wiederholte den von den Protestanten oft verpönten Satz, dass der Papst wider die Canones, wider die Apostel, überhaupt wider das göttliche Recht, nur nicht wider die Glaubensartikel, Dispens ertheilen könne. Mit dem heil. Bonifacius müsse Jeder nächst Gott dem Papste sein Heil verdanken (*Sarpi VII*, § 64). Als die Spanier hartnäckig die Jurisdiction der Bischöfe unmittelbar von Christo ableiteten, und die Franzosen das Concil über den Papst erhoben, erregte der Jesuitengeneral Lainez durch seine Rede eine ausserordentliche Entrüstung. Der Papst sei der absolute Monarch der Kirche. Diese schulde ihm nicht weniger Gehorsam, als Christo, welcher ihn mit dem Vorrechte der Unfehlbarkeit im Urtheilen über Glauben und Sitten, ja, über die ganze christliche Religion begabt habe. So besitze er allein alle Gewalt der Gerichtsbarkeit unmittelbar von Gott. Die Bischöfe müssten sich in dieser Beziehung als Bevollmächtigte desselben betrachten. Nach ermüdenden Verhandlungen blieb doch die Einsetzung der bischöflichen Gewalt und ihr Verhältniss zu der päpstlichen im Unklaren. Die Frage: ob die Residenzpflicht der Bischöfe göttlichen Rechtes sei oder nicht? wurde zweideutig beantwortet. Wiederholt erhielten dieselben nur unter dem Namen der Delegaten des apostolischen Stuhles frühere Rechte zurück. Die von dem Papste angenommenen Bischöfe sollten legitime und wahre Bischöfe, kein *figmentum humanum* sein. Dagegen wurde ihm der Titel des allgemeinen Bischofs der Kirche versagt, auch die Fülle der Macht, aber die höchste in der ganzen Kirche, und der Titel des Statthalters Gottes auf Erden zugestanden. Endlich schloss das Concil mit der für ihn unschätzbaren Erklärung, dass alle über die Sittenreform und Kirchenzucht gefassten Beschlüsse die Autorität des apostolischen Stuhles unversehrt lassen sollten, und diesem die Auslegung derselben anheimgestellt würde. Pallavicini deutet diese Clausel, welche er »das Fundament und Dach des ganzen grossen Gebäudes« der Trienter nennt, dahin,

dass sie zeige, die Bestimmungen des Concils sollten den Papst nur leiten, nicht als Befehle für ihn gelten. In diesem Sinne hat er sie ausgelegt und seinen Vortheil dabei gefunden.

§ 22. Die Betheiligung der weltlichen Mächte.

Das Concil hätte einen bessern Erfolg gehabt, wenn die Sorge der Fürsten mehr das Wohl ihrer Völker, als ihr Sonderinteresse gewesen wäre. Sie wollten fast alle den ehrwürdigen Namen einer allgemeinen Synode zur Beschwichtigung der öffentlichen Meinung benutzen. Darum wünschten sie die Abstellung der schlimmsten Missbräuche. Es sollte das kirchliche Leben geordnet werden, jedoch mit möglichster Schonung des Nutzens, welchen der Fürst oder der Staat von den früheren Verhältnissen gezogen hatten. Die weltlichen Gesandten der nicht-italienischen Fürsten begünstigten den Reformeifer der liberalen Bischöfe am thätigsten dann, wenn er die weitgreifenden Anmassungen der römischen Curie ins Auge fasste. Kein Regent mochte gleichwohl um des politischen Gleichgewichts willen die Freundschaft derselben entbehren. Der Kampf zwischen Karl V. und Franz I. bestimmte den Letzteren, gegen die zweite Versammlung, welche der Papst mit dem Ersteren und auf dessen Verlangen berufen hatte, feierlich zu protestiren und ihr den kirchlichen Charakter abzusprechen. Katharina schloss sich den Reformforderungen Ferdinands, den sie nicht zu fürchten brauchte, so lange an, als die Klugheit Nachsicht gegen die wachsende Partei der Hugenotten empfahl. Sie trat, sobald diese eine Niederlage erhalten hatten, zurück und liess den Cardinal von Lothringen nach Rom eilen zum Versuche einer Verbündung der katholischen Mächte und des Papstes.

Die Bischöfe wurden in ihrem Reformeifer je nach den Interessen ihrer Höfe entweder gehindert, oder gefördert. Jene sprachen sich gegen den Besitz mehrer Bisthümer in der Hand eines Einzigen aus. Während dieser Verhandlung schlug Frankreich dem Papste zwei Cardinäle, von denen jeder schon mehre Bisthümer inne hatte, wegen der Ertheilung anderer Pfründen vor. Er wies sie zurück und musste nun den Vorwurf hören, warum denn die Reform gerade bei Frankreich anfangen solle? Der Papst zeigte, wenigstens zum Schein, eine grössere Strenge, als die Fürsten und das Concil. Prinz Friedrich von Brandenburg bat um Dispens wegen der Annahme des Bisthums von Halberstadt und des Erz-

bisthums von Magdeburg. Zudem hatte er das gesetzmässige Alter noch nicht erreicht. Die Väter, von der Curie befragt, genehmigten erst den Besitz der einen, dann der anderen Würde unter nichtigen Bedingungen.

Philipp II. von Spanien hat alle Fürsten seiner Zeit an Eifer für seinen Glauben übertroffen. In ihrer Gegenwart küsste er die Hand eines Priesters, betrat niemals einen Altar, opferte Flotten und Heere für die Kirche. Als ihre Säule stand er da, auch zu Trient, wo sein Gesandter mit dem Kreuze in der Mitte ihn bedeutungsvoll vertrat. Aber »seine Macht in Spanien war zum grossen Theil auf geistliche Interessen gegründet und er musste vor allem sorgen, sie in seiner Hand zu behalten« (Ranke: F. u. V. II, S. 337; vergl. I, S. 122. 123). In diesem Umstande liegt der Grund, warum er hartnäckig unstatthafte Verhältnisse zur Kirche in seinem Lande festhielt und doch mit dem Papste ein gutes Einvernehmen zu bewahren suchte. Philipp wollte die von ihm ernannten Bischöfe durch keinen Metropoliten geprüft wissen. Das heisse, sich vor dem Willen seiner Unterthanen beugen. Seine Bischöfe sollten die Seelsorgs-Pfründen vergeben, nicht der Papst. Jene konnte er leichter lenken, als diesen. Er billigte im Allgemeinen das Aufhören des Ablasshandels, aber gab den Verkauf der für die Krone sehr einträglichen *bulla cruciata* nicht auf. Seine Bischöfe wünschten, zum Theil aus Rücksicht auf dieselbe, die Verbreitung der Inquisition: sie konnte auch einen Erzbischof zum Gehorsam gegen den König zwingen (Ranke I, 234). Sie gehorchten ihm nicht immer. Sie versuchten einen Angriff auf die Belastungen der geistlichen Güter. Philipp bemühte sich um Hülfe bei dem Papste. Der versprach sie, wenn die unruhigen Bischöfe auch ihn nicht mehr belästigen würden. Mit ihm wünschten die übrigen Fürsten den Schluss des Concils herbei, als die päpstlichen Legaten einen Antrag auf Reform der Höfe rücksichtlich der Behandlung kirchlicher Ämter und Güter stellten. Die Politik bestimmte das Schicksal des Concils. Nachdem Pius IV. mit den Fürsten die wichtigsten Differenzen beigelegt hatte, trat noch zur rechten Stunde ein Rangstreit unter den Vertretern von Frankreich und Spanien ein, welcher ihn von der Furcht einer neuen Verbindung zwischen beiden Mächten in den Reformfragen für immer befreite (Ranke I, S. 339. 337).

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die Stellung des

Kaisers zum Concil, nicht so sehr Ferdinands, wie Karls. Der Umfang seines Reiches, seine Stellung zu den Protestanten und seine grossartige Politik gaben ihm starke Antriebe, einen grossen Einfluss auf diese Versammlung auszuüben. Er dachte als Zweck derselben die Beruhigung der römischen Kirche und die Rückkehr der Protestanten, jedenfalls die Ermächtigung des Kaisers, dieselbe, wenn keine Güte fruchten sollte, zu erzwingen. Wahrscheinlich dachte er auch an die Demüthigung des Papstthums. Im vollen Ernst forderten seine Gesandten ein gründliches und massvolles Erörtern der Streitfragen und durchgreifende Reformen. Beides sollte die misstrauischen Protestanten zum Erscheinen auf dem Concil ermuthigen. Da Beides in der ersten Periode unterblieb, so ordnete er selbst im deutschen Reiche vorläufige Änderungen an. Das Misslingen derselben machte ihm die Erneuerung der Versammlung zu Trient unerlässlich. Die Protestanten erschienen, würden aber, wenn Moritz auch nicht aufgetreten wäre, die ihnen gebührende Stellung auf dem Concil nicht erlangt haben. Der Kaiser besass keineswegs die Macht, welche ihm [illegible] als Schirmherr und Anwalt der Kirche zukam. Was blieb ihm von solcher Würde, nachdem der Papst die Berufung des Concils, die Präsidentschaft und Leitung der Geschäftsordnung [illegible] eingenommen; mit einem Worte zum Herrn desselben sich gemacht hatte? Vargas erklärt dem Kaiser, dass seine Vertreter, wie die der Protestanten, nur einen äusserlichen Schmuck am Körper des Concils bildeten (L. et M. p. [illegible]). Vor dem Beginn der zweiten Periode übergab er ihm ein Memorandum über die Art, das Concilium zu regeln und über das rechte Benehmen der Gesandten auf demselben (pag. 40–7[illegible]). Der Hauptgedanke [illegible]

[illegible] liessen. [illegible]

[illegible] Haltung der meisten [illegible] der Kirche, vorzüglich [illegible] die Hoffnung, [illegible] Selbständigkeit des [illegible] Die Kaiserlichen hatten, nachdem das Letztere [illegible] standhaft zu Trient [illegible] solche Spaltung nicht wiederholen, [illegible] überzeugt worden [illegible] wie schon bemerkt ist, Nationalsynoden [illegible] den Einfluss der Laien auf das Kirchenregiment [illegible] würden. Sie konnten weder von der [illegible] der Fürsten Etwas für sich erwarten. [illegible] mit der päpstlichen Partei musste die bischöfliche [illegible] die Waffen strecken und mit den Fürsten, [illegible] die römische Curie nicht beugen konnten, [illegible] die mangelhafte Reformarbeit beschliessen.

§ [illegible]. Das Verhalten der römischen Legaten und ihrer Partei.

Alle Umstände, die den wahren Freunden der Kirche ein [illegible] Wirken auf dem Concil schwer, ja nach mancher [illegible] machten, wurden von den Führern der Curia[illegible] und mit eben so grosser Schlauheit, wie [illegible] Der überaus klug berechnende [illegible] wie das Concil behandelt [illegible] in der ersten Periode des Con[illegible] als den allein zweckmässigen in den

Kaisers zum Concil, nicht so sehr Ferdinands, wie Karls. Der Umfang seines Reiches, seine Stellung zu den Protestanten und seine grossartige Politik gaben ihm starke Antriebe, einen grossen Einfluss auf diese Versammlung auszuüben. Er dachte als Zweck derselben die Beruhigung der römischen Kirche und die Rückkehr der Protestanten, jedenfalls die Ermächtigung des Kaisers, dieselbe, wenn keine Güte fruchten sollte, zu erzwingen. Wahrscheinlich dachte er auch an die Demüthigung des Papstthums. Im vollen Ernst forderten seine Gesandten ein gründliches und massvolles Erörtern der Streitfragen und durchgreifende Reformen. Beides sollte die misstrauischen Protestanten zum Erscheinen auf dem Concil ermuthigen. Da Beides in der ersten Periode unterblieb, so ordnete er selbst im deutschen Reiche vorläufige Änderungen an. Das Misslingen derselben machte ihm die Erneuerung der Versammlung zu Trient unerlässlich. Die Protestanten erschienen, würden aber, wenn Moritz auch nicht aufgetreten wäre, die ihnen gebührende Stellung auf dem Concil nicht erlangt haben. Der Kaiser besass keineswegs die Macht, welche ihm hier als Schirmherr und Anwalt der Kirche zukam. Was blieb ihm von solcher Würde, nachdem der Papst die Berufung des Concils, die Präsidentschaft und Leitung der Geschäftsordnung von Anbeginn eingenommen: mit einem Worte zum Herrn desselben sich gemacht hatte? Vargas erklärt dem Kaiser, dass seine Vertreter, wie die der Protestanten, nur einen äusserlichen Schmuck am Körper des Concils bildeten (*L. et M. p.* 291). Vor dem Anfang der zweiten Periode übergab er ihm ein Memorandum über die Art, das Concilium zu regeln und über das rechte Benehmen des Gesandten auf demselben (*pag.* 40—74). Der Hauptgedanke ist: der Papst sei in Trient fast Alles und der Kaiser fast Nichts. Und doch sei »das Ansehn des Letzteren das stärkste Gegengewicht, damit der Schwerpunkt sich nicht zu sehr nach der andern Seite neige. Die Unterthänigkeit der Bischöfe mache es besonders nothwendig.« Der kaiserliche Minister dürfe nicht wieder eine stumme Person sein, müsse selbst, oder durch seine Beistände, an allen Versammlungen sich betheiligen, um die Pläne des Legaten besser zu erkennen, mit seinem Collegen in Rom ihnen kräftiger entgegenzutreten und die Bischöfe enger zusammenhalten und umständlicher unterweisen zu können. Aber was konnte solcher Rath dem Kaiser nützen, der bei der Ungunst seiner politischen Verhältnisse

nur mit äusserster Behutsamkeit der römischen Curie entgegenwirken durfte? Er hatte sich selbst ihr gegenüber die Hände gebunden. Als sein Gesandter den Legaten wegen der Reformen bedrängte, zeigte der Letztere jenem die Abschrift eines Briefes von dem Kaiser an den Papst. »Ist der Brief ächt, schrieb Vargas an Granvella, so hat S. Majestät versprochen, dass man mit der Reform nur so weit vorschreiten werde, als es der Papst für gut finde, und in der Art, dass die Bischöfe sich Sr. Heiligkeit gar nicht widersetzen und Alles, was sie will, hingehen lassen sollen« (*pag.* 76). Kein Wunder, dass der Legat um die Wünsche des Kaisers sich wenig kümmerte, und die Sachen des Letzteren durch keine Kunst seiner Diener in einen guten Gang sich bringen liessen. Gott müsse eingreifen, rief Vargas aus.

Diese eigennützige und schwankende Haltung der meisten Fürsten nahm allmählig den für Reformen der Kirche, vorzüglich des päpstlichen Regimentes, begeisterten Bischöfen die Hoffnung, an jenen kräftige Beschützer der Freiheit und Selbständigkeit des Concils zu finden. Die Kaiserlichen hatten, nachdem das Letztere von den Legaten nach Bologna geführt war, standhaft zu Trient sich gehalten, mochten doch aber solche Spaltung nicht wiederholen, da sie von der Nutzlosigkeit derselben überzeugt worden waren. Sie mussten auch, wie schon bemerkt ist, Nationalsynoden verhindern, weil diese den Einfluss der Laien auf das Kirchenregiment erhöht haben würden. Sie konnten weder von der Gunst des Volkes, noch der Fürsten Etwas für sich erwarten. Nach langem Kampfe mit der päpstlichen Partei musste die bischöfliche vor dieser die Waffen strecken und mit den Fürsten, welche, ebenso wie sie, die römische Curie nicht beugen konnten, nach deren Willen die mangelhafte Reformarbeit beschliessen.

§ 23. Das Verhalten der römischen Legaten und ihrer Partei.

Alle Umstände, die den wahren Freunden der Kirche ein segensreiches Wirken auf dem Concil schwer, ja nach mancher Seite hin unmöglich machten, wurden von den Führern der Curialisten genau erkannt und mit eben so grosser Schlauheit, wie Folgerichtigkeit ausgebeutet. Der überaus klug berechnende Paul III. war der Erfinder des Plans, wie das Concil behandelt werden müsse. Seine Ausführung in der ersten Periode des Concils rechtfertigte denselben als den allein zweckmässigen in den

Augen der ihm Gleichgesinnten. Es ist merkwürdig, dass seine Nachfolger in den übrigen Perioden ihm so ähnlich sein sollten.

Jenem Plane gemäss sandten die Päpste nach Trient eine grosse Menge von Bischöfen aus Italien. Diese hatten mit jenen meistens gleiche Interessen und, da nach Köpfen, nicht nach Nationen, abgestimmt wurde, zudem in Reformfragen die einfache Mehrheit entschied, gewöhnlich das Übergewicht. Zweifelten die Legaten an dem günstigen Ausfall der Abstimmung, dann flog ein Bote nach Rom, und bald schlichen sich neue Gäste in die Thore Trients, um im rechten Augenblicke den Gegnern eine Niederlage zu bereiten. Geldspenden und Verheissung ergiebiger Ämter waren die Mittel, welche sie bereitwillig machten, das *Placet* auszusprechen. Mit Geschenken von je 40 Ducaten an 3 über den Aufschub der Eröffnung des Concils murrende Bischöfe liess Paul III. anfangen. Die Besoldungen geschahen auf seinen Befehl öffentlich. Die Zahl der Pensionäre nahm unter seinen Nachfolgern zu. Auch sie stellten, wie Paul III. (*L. et M. p.* 62), alle Beamten des Concils, wie den Secretär, die Notare, den Legaten zur Verfügung. Pius IV. gab ihnen den Auftrag, an mehr als 40 Personen jeden Monat je 30—60 Thaler auszuzahlen. Salig behauptet, die römische Curie habe an das Concil 80—100,000 Thaler gewandt: eine gross erscheinende und doch nur unbedeutende Ausgabe im Vergleich zu dem unberechenbaren Gewinn, welchen sie ihr bis heute brachte. —

Diese Söldlinge Roms zogen sich durch ihre Unkenntniss den Spott, durch die den Sclavenseelen eigene Frechheit die Verachtung der übrigen Prälaten zu. Die Klügeren waren in das Spiel der Legaten eingeweiht und zu verschiedenen Ränken abgerichtet. Freisinnige Redner wurden zuweilen von denselben durch stichelnde Worte oder Lärm unterbrochen und verwunderten sich, dass die Präsidenten ihnen darum das Wort nahmen oder die Versammlung entliessen. Eines Tages brachten die Italiener durch Stampfen und Schreien einen Spanier zum Schweigen. »Fluch dem Bischof von Cadix! Wie ein Ketzer müsste er brennen. Die Spanier machen dem Concil mehr Mühe, als die Ketzer selbst.« »Euch der Fluch!« rief der Erzbischof von Granada (*Sarpi VII*, § 33). Bald nachher äusserte Lothringen: »Es sei besser, fortzuziehen und ein Nationalconcil zu berufen.« Die Präsidenten steuerten dem Anstifter des Tumultes nicht, als er den Cardinal für den von ihm

empfangenen Tadel verhöhnte. Einige Zeit später ermunterte der französische Gesandte einen Bischof zu freimüthiger Rede durch das Versprechen des königlichen Schutzes (*Sarpi VII*, § 36. 39). So leidenschaftlich traten die römischen Creaturen den Spaniern gegenüber, dass die Diener den Streit ihrer Herren mit Waffen auf den Strassen des friedlichen Trients fortsetzten (Ranke F. u. V. II, 330).

Die Legaten hatten ungeachtet ihrer tapferen und zahlreichen Mitkämpfer, welche sie zum Theil in anmassendem Benehmen weit übertrafen, wie wir zeigen werden, einen harten Stand. Die Pflichten eines Vertreters der Curie und die eines Präsidenten des Conciliums vertrugen sich nicht. Ein Einzelner konnte den mannigfachen Anforderungen dieser seltsamen Stellung unmöglich genügen. Zuerst regierten drei Legaten das in jugendlicher Kraft vorstürmende Concil und zogen oft die Zügel scharf an. Auf die Vorstellung, dass Einer völlig genüge, ging Julius III. ein, fügte aber dem einen Legaten zwei Nuntien wie zur Gesellschaft hinzu. Pius IV. übertrug die Präsidentschaft vier Legaten, einem von ihnen die Oberleitung.

Bei der Wahl seiner Vertreter nahm der Papst seine Interessen hauptsächlich wahr, nebenbei andere, um nicht parteiisch zu erscheinen oder gleichgültig gegen die Wichtigkeit und Verantwortlichkeit ihres Amtes. Eine gründliche Einsicht in die Theologie und eine gediegene Kenntniss des kanonischen Rechts durfte den Legaten nicht mangeln. Vor Allem schätzte der Papst die treueste Anhänglichkeit an die Curie, eine Alles wagende Hingebung an ihre Tendenzen. Er konnte Männern, wie del Monte, Crescentius, Morone, die erste Stelle unbedenklich anvertrauen. Del Monte hatte freilich noch als Cardinalbischof von Palestrina für seine leichtfertige und in weltlicher Fröhlichkeit unbefangen sich bewegende Aufführung manchen Spott der Römer geerntet. Aber sein Eifer in Geschäften und die scheinbar rückhaltslose Offenheit, welche auch in derbe Bestimmtheit übergehen konnte, empfahlen ihn dem Papste Paul III. Als dessen Nachfolger mit dem Namen Julius III. blieb er seiner Ansicht von der Beherrschung des Concils treu und entschädigte sich nach dem Schlusse desselben für alle Mühen in der von ihm angelegten und nach ihm benannten Villa di Papa Giulio. Er hatte seinen Cardinalshut einem jungen Menschen, Innocentius, aus Zuneigung und in der Erinnerung an

die Vorhersagung geschenkt, dass er um seinetwillen die höchste Würde erlangen werde. Die Cardinäle schämten sich des neuen Collegen. Julius war verwundert. »Was für Verdienst, Adel und Tugend habt ihr an mir gefunden, zum Papste mich zu machen? Lasset uns diesen Jüngling nur erhöhen; er wird sich verdient machen. Ich bin Papst, nur um Gutes ihm zu thun und ich liebe ihn als den Meister meines Glücks« (Salig: Gesch. d. C. II, S. 4).

Neben del Monte stand zu Trient eine ihm durchaus unähnliche und desshalb oft lästige Persönlichkeit, der ernste, fast melancholische, sehr gelehrte und sittenstrenge Cervinus. Als Papst liess er bald merken, welche Gedanken er von Concilium und Reform in sich verschlossen habe. Ein schneller Tod entriss ihn dem Geschlechte, das seiner nicht würdig war. Polus (Poole) war der dritte Legat in der ersten Periode. Er gehörte zu jenen anfangs von Paul III. begünstigten Freunden gründlicher Reformen und der Aussöhnung mit den Protestanten. Gegen den Verdacht, heimlich ihr Gesinnungsgenosse zu sein, suchte er sich wiederholt zu rechtfertigen, auch in Trient, welches er verliess, als seine der evangelischen Rechtfertigungslehre nahe stehende Meinung keinen Beifall gefunden hatte (Ranke F. u. V. II, 203). Rom sandte ihn vielleicht nur desshalb zum Concil als Legaten, weil es auf seine abtrünnigen Landsleute, die Engländer, einen günstigen Eindruck machen wollte. Er war ein Sohn des Richard Poole, Herzogs von Suffolk, und mit dem Könige verwandt. Crescentius, im Sittlichen und Politischen dem del Monte verwandt und befreundet, hat diesen, seinen Vorgänger, im willkürlichen Verfahren weit übertroffen. Widerstand reizte ihn zu tobender oder verbissener Wuth. Das Concil wurde von ihm tyrannisirt. Er war es, welcher dessen Siegel zu sich nahm, so dass es kein Document ausfertigen konnte. Die Ehre des römischen Stuhles und sein Vortheil gingen ihm über Alles. Jede Gelegenheit benutzte er bei den Reformen, um neue Geldquellen der Curie zu eröffnen. Im Geiste sah er auf seinem Haupte die päpstliche Krone glänzen, welche Julius ihm in Aussicht gestellt hatte. Ein fieberhafter Eifer spannte seine Kräfte übermässig an. Sie konnten die Wucht der Ereignisse nicht ertragen. Des Freundes Gunst ging verloren. Er brach zusammen auf der Flucht von Trient, fern von Rom. — Sein herrisches, schroffes Benehmen fand an mehreren Legaten der dritten Periode rückhaltslose Richter, besonders an dem als Polemiker bekannten

Stanislaus Hosius. Dieser und der ebenso tugendhafte, wie kenntnissreiche Seripandus hielten sich mehr zu dem ersten Präsidenten, Hercules Gonzaga, als zu dem als strenger Kanonist auftretenden Simoneta. Jener, Gonzaga, war ein »grosser Mann,« schreibt Sarpi. Seine Tugenden, unter denen die Sanftmuth nicht fehlte, und seine fürstliche Abkunft sollten der Präsidentschaft die verlorene Würde wiedergeben. Er büsste den innern Frieden ein. Die Curie war zuweilen in Zwiespalt mit ihm, erfüllte doch seine Bitte nicht, ihn abzurufen. Der Tod erfüllte sie. Kurz vorher kamen an den Papst von ihm die Worte: »Er schäme sich der ferneren Leitung des Concils. Zwei Jahre habe er die dringendsten Reformforderungen mit Versprechungen beantwortet, welche jener doch nie erfüllen werde« (*Sarpi VII*, § 66). Ihm folgte Johannes Morone, das Muster eines römischen Legaten. Er vereinigte mit diplomatischem Scharfblick die Kunst, den verschiedenartigsten Personen sich anzubequemen ohne Nachtheil für seine Absichten. Das unmöglich Erscheinende ist von ihm geleistet worden: die glückliche Beendigung des Concils.

So waren die Männer, welche die Curie nach Trient sandte zur Wahrung ihrer sehr gefährdeten Interessen und zur systematischen Vertheidigung ihrer Grundsätze. Sie sollten Völkern, Bischöfen und Fürsten für lange Zeit den Muth benehmen, auf ein Concil zu dringen. Umfassende Vollmachten gaben ihnen über dasselbe eine fast monarchische Gewalt, welche mit dem Glauben, dass es unter dem Einflusse des heil. Geistes stände, schwer zu vereinigen sein möchte. Ihnen allein sollte der Vorsitz zustehen und die Antragsstellung, die Bestätigung aller Beschlüsse und Actionen, die richterliche Untersuchung und Entscheidung jeglicher Streitsache von Ketzern oder Katholischen ohne Schonung eines Standes, jedoch unter der Voraussetzung des Einverständnisses mit dem Concil (*Sarpi II*, § 5). Der Papst liess diese Bedingung auf den Wunsch der Legaten fallen. Sie sollten ihre Instructionen der Versammlung mittheilen, forderten die Väter. Die Antwort lautete: »Diese Vorlage würde viel Zeit kosten, weil dann auch alle Bischöfe über die Rechtmässigkeit ihrer Wahl Auskunft geben müssten, überdies unnütz sein, weil die Legaten ohne Zweifel mit den Bischöfen aufs engste verbunden wären und einen Körper bildeten.« Eifrig drangen sie aber darauf, in die Bezeichnung der Synode als der ökumenischen und allgemeinen die Er-

wähnung des Vorsitzes der Legaten des apostolischen Stuhles aufzunehmen. Man erkannte bald, dass unter dem Namen der Präsidentschaft eine unumschränkte Regentschaft ausgeübt werden sollte. »Kein Ausdruck ist stark genug, sagt Vargas (*L. et M. p.* 50), um eine richtige Vorstellung von dem Unheile zu geben, welches die Art der Leitung des Concils bewirkt hat. Unter dem Vorwande Ordnung zu halten, machen die päpstlichen Legaten sich zu Herren der Versammlung. Alles was vorgeschlagen, geprüft und beschlossen wird, geschieht zu der Zeit und in der Weise, welche diesen Herren gefällt. Sie befolgen die ihnen zu Rom gegebenen und fortwährend eintreffenden Anweisungen. Die Freiheit ist es, wovon sie am meisten reden und welche sie durch ihre Thaten zerstören. Ihr Betragen ist lauter Heuchelei und Verstellung: die Freiheit, welche sie übrig lassen, nur eine Chimäre. Selbst die päpstlichen Soldbischöfe haben dies eingestanden und ihren Schmerz darüber gegen die Rechtschaffenen geäussert. Die Ungerechtigkeit des Jahrhunderts und die gegenwärtigen Verhältnisse rauben Allen die Freiheit der Rede. Man begnügt sich im Geheimen zu seufzen.« Man merkte recht gut, dass der Papst keine andere Absicht habe, als eine rein monarchische Haltung auf dem Concil einzunehmen (*p.* 64). Er habe die beiden Collegen des Crescentius die Bezeichnung der Präsidenten sich aneignen lassen, weil es ihm von grosser Wichtigkeit sei, daselbst in der That zu präsidiren und dies bei jeder Gelegenheit einzuschärfen (*p.* 65). Trient wurde so zum Kampfplatze der unversöhnlichen Principien des Curialismus und Episcopalismus. Die leidende Kirche sollte da geheilt werden. Man hat sich vielmehr mit dem Papste und den Legaten geschlagen, welche sich zu Herren der ganzen Versammlung machen wollten. Man braucht nicht mühsam Beispiele zu suchen. Ich wähle die wichtigsten aus.

Das Vorschlagsrecht wurde von den Legaten ausschliesslich in Anwendung gebracht, obwohl dafür allein die Sitte des letzten Lateranconcils sprach. Man protestirte gegen die Formel: *proponentibus legatis*, weil sie jenes Recht bezeichnen sollte. Der Bischof von Astorga fragte del Monte: »Ob Jemand, welcher einen Antrag gegen die Person der Legaten oder der Cardinäle stellen wolle, denselben zuvor jenen mittheilen müsse?« — »Ein solcher Antrag werde nie gestattet, in seiner Gegenwart wenigstens nicht. Er staune über die Kühnheit, Etwas der Art zu reden« (Raynald

1546. no. 67. 68). Obwohl die Aufnahme jener Formel nur in der 17. Session durchgesetzt wurde, so verfuhren doch die Legaten stets, als wäre sie von Anfang an für gültig gehalten worden. Durch die Auswahl der Reformfragen haben sie meist glücklich in der 1. und 2. Periode die für Rom gefährlichen Untersuchungen verhindert. In der 3. Periode fanden die weltlichen Gesandten sich mit ihren Vorschlägen ebenso zurückgewiesen, wie die Bischöfe. Gesäubert wurden sie später bekannt gemacht. Endlich wollten die Fürsten nicht länger auf das Recht der Antragsstellung verzichten. Morone gab ihnen Etwas nach, vereitelte jedoch ihre Absicht. Spanien drang aber zuletzt auf Beseitigung der Formel. Der Papst genehmigte, dass Jeder sagen könne, was er wolle, liess aber das Wort: Vorschlagen ganz unerwähnt. Das Concil beschloss: Durch die in der 1. Session gebrauchte Formel habe es durchaus keine Änderung der Geschäftsordnung in den Generalconcilien bezweckt.

Auch die Zeit der Berathung hing von der Willkür der Legaten ab. Ihre selbsüchtige Politik hüllte sich bisweilen in das Gewand einer alle Schwierigkeiten sorgsam erwägenden und daher zögernden Weisheit. Die Sessionen waren bald durch wenige Wochen, bald durch viele Monate getrennt. Nöthigenfalls wurde jede Bestimmung eines Termines verweigert. Crescentius erklärte, nach fünf Sessionen müsse das Concil mit Allem fertig sein. Er liess die schwierigsten theologischen Fragen in stürmischer Eile untersuchen und schlussfertig machen. Eine ähnliche Hast kehrte gegen das Ende des Concils wieder. Häufiger klagte man über Mangel an Beschäftigung. Die Ursache war meistens eine Verzögerung des Eintreffens der von Rom erbetenen Befehle. Den Legaten war die Angabe bequem, die erhitzten Köpfe müssten sich erst abkühlen, ehe sie Etwas beschliessen könnten. Sie legten den Murrenden unwichtige Fragen vor oder gaben ihnen Stoff zur Belustigung. Der Witz kehrte sich auch gegen die Präsidenten. Als sie den lange erwarteten Termin zur Session im Jahre 1562 wiederum auf 10 Wochen vertagten, liess sich Anton Civrelia, Bischof von Budoa, also vernehmen: »Ich bin kein Prophet oder Prophetenkind, aber ich weissage, dass die Session an diesem Tage (dem 22. April) nicht wird gehalten werden. Hochwürdigste Väter, so spricht der Herr.« Sein Wort traf ein. Am Tage vor dem Termine hörte man ihn rufen: »Die Völker werden nicht beschwichtigt, und

die, welche das Unternommene gut machen, nicht gelobt werden, aber die furchtsamen Weisen werden Preis empfangen von den Füchsen« (Salig: Gesch. d. C. III, 3).

Man hatte sich darüber geeinigt, in jeder Versammlung Dogmen und Reformen zu untersuchen, jene aber zuerst. Die Römischen zogen das Gespräch über die Dogmen oft ohne viele Mühe so sehr in die Länge, dass keine Zeit für die Reformen mehr übrig blieb. »Am Abend vor der Session, erzählt Vargas aus der 1. Periode (*L. et M. p.* 56), versammelten die Legaten die Bischöfe zu einer Generalcongregation. Dann lasen sie die Decrete vor, wie dieselben von ihnen abgefasst und zur Berathung für gut befunden waren. So ging Alles ohne Schwierigkeit. Ein Theil verstand das nicht, wovon die Rede war, und der andere wagte nicht, den Mund zu öffnen. Die Meisten waren ermüdet, weil man sie bis in die Nacht zurückhielt. So sind viele Dinge hastig und stürmisch beschlossen und am folgenden Tage veröffentlicht.« Crescentius verfuhr noch rascher. Man war darauf gefasst, dass er in der letzten Stunde vor der Session schnell und mit einer diensteifrigen Miene herankam, um etwas Kostbares und augenscheinlich wohl Berechnetes für die Reform zu beantragen. Es fehlte an Zeit, den Antrag zu lesen, geschweige denn, ihn zu verstehen (*L. et M. pag.* 200).

Zweckmässig war die Ernennung besonderer Ausschüsse, um schwierige Fragen für die Generalcongregationen vorzubereiten. Die Legaten wählten in jene gern Solche, deren Meinung sie vor der allgemeinen Berathung kennen lernen oder umändern wollten. Am Abend desselben Tages, an welchem je einer einem Ausschusse präsidirt hatte, hielten sie eine geheime Sitzung, worin die Erfahrungen ausgetauscht, und gemeinsame Schritte verabredet wurden (*L. et M. p.* 52). Reformeifer heuchelnd, entlockten sie bisweilen den Bischöfen ihre Wünsche und sandten ihre Eingaben nach Rom (*pag.* 59. 60). Sahen die Legaten ihre Schliche durchschaut, dann blieb ihnen immer noch das Mittel, die Freunde desto fester an sich zu ketten. Sie riefen ein Mal nur Italiener in die Ausschüsse. Dass solche von den einzelnen Nationen gebildet würden, verlangten die Fürsten zu spät. An den Vorverhandlungen der Theologen und Kanonisten konnten die Bischöfe nicht immer Theil nehmen. Diese hätten daher genaue Kunde von jenen erhalten müssen, damit sie zu einer möglichst klaren Einsicht in die

ihnen meist fern liegenden wissenschaftlichen Fragen gelangen konnten. Die auffallende Kürze der Berichte veranlasste den Bischof von Fiesole, Martellus, zur Klage: Sie erwecke den Argwohn, als wollten wenige Personen über die Verhandlung herrschen. Del Monte unterdrückte seinen Ärger für den Augenblick, machte ihm aber bald nachher Luft. In Rom schilderte er den Bischof, der auch sonst unfügsam sich zeigte, als einen verläumderischen, beleidigenden, rebellischen und schismatischen Redner (*Sarpi II*, § 61).

Nichts war den Präsidenten verhasster, als Redefreiheit, und Nichts häufiger, als ihre Mahnung: *Dicant Patres libere.* Sie klang wie Hohn denen, welche Viel auf dem Herzen hatten und durch die Folgen der Freimüthigkeit abgeschreckt wurden, das der römischen Partei Missfällige zu äussern. Wer im Gefühle seines Rechtes oder im Vertrauen auf die scheinbare Gerechtigkeitsliebe der Legaten sprach, wie er dachte, fand günstigenfalls keine Beachtung, was die Spanier zur schriftlichen Angabe ihrer Wünsche bewog, gewöhnlich einen heftigen Widerspruch oder eine brutale Zurechtweisung, wenn nicht etwas Schlimmeres. Nur die höchsten Würdenträger, wie Churfürsten und Cardinäle, durften kräftiger auftreten, waren aber vor empfindlichen Zurücksetzungen nicht geschützt, niemals vor Anklagen in Rom. Unter den Legaten verletzte Crescentius am tiefsten die Würde der Versammlung. Als er den Cardinälen ihre Reichthümer durch einen arglistigen Antrag über die Commenden sichern wollte, erklärte der Bischof von Verdun: Eine solche Reform wäre unnütz, des Concils unwürdig und der Zeit nicht angemessen. Er nannte die Commenden einen Abgrund, welcher die Kirchengüter verschlänge, und die vorgeschlagene Reform eine Spiegelfechterei. Einige Tage später gab ihm der Legat ohne Veranlassung die Titel: beschränkter Kopf, dummer Junge u. a. Er durfte Nichts erwiedern und vernahm die Drohung, dass man ihn werde zu züchtigen wissen. Niemand nahm sich seiner an, nicht einmal sein Erzbischof. Später wollte der Bischof sich rechtfertigen. — Er solle sich auf das Vorliegende beschränken. — So gebe es keine Freiheit im Concil. Mit Erlaubniss des Kaisers werde er abreisen. — Davon wäre keine Rede, sondern dass er das Befohlene thue (*L. et M. pag.* 245. 246. 263). Ein anderer Bischof erhielt für den blossen Zweifel an der Abhängigkeit des Concils von dem Papste den Bescheid: Wer in

Glaubenssachen zweifelt, ist ein Ketzer und desshalb seid ihr einer; die gleiche Antwort von del Monte der Bischof von Fiesole für seine Appellation an Christum und sein Gericht (*Le Plat III*, 413). Kein Wunder, dass Italiener die Anmassung ihrer Führer nachahmten und die Gegner nicht bloss Ketzer, sondern auch Füchse schalten (*L. et M. pag.* 55). Für sie gab es keine Schranke im Reden. Von der Regel, nach welcher in der letzten Periode Niemand länger, als eine halbe Stunde, sprechen durfte, den etwa noch rückständigen Theil seiner Rede aber schriftlich vorlegen konnte, wichen sie ab, ohne den geringsten Tadel zu erfahren. Die Jesuiten sahen jene Regel als eine Geringschätzung des heil. Geistes an. Man führte ihren General Lainez in die Mitte der Versammlung und liess ihn eine zweistündige Rede ungestört halten über die Erhebung der päpstlichen Macht. Wer für sie eintrat, wurde von den Legaten mit besonderer Achtung behandelt, wie ungebunden er auch sonst sich benehmen mochte. Von einem solchen erklärte Morone: Seine Stimme gelte Viel in Rom, weil sie vierzig nach sich ziehe (*Sarpi VIII*, § 13).

Obgleich nach Köpfen abgestimmt wurde, nicht nach Nationen, und in Reformfragen einfache Mehrheit zur Beschlussfassung genügen sollte, die unverhältnissmässig zahlreichen Italiener aber gewöhnlich die römischen Interessen beförderten, so mochten doch die Legaten dem Ausfall der Abstimmung nicht unthätig entgegensehen. Als Vertreter des Papstes, welcher an die Meinung des Concils nicht gebunden sei (*Raynald* 1547. *no.* 32), nahmen sie eine besondere Stellung zur Entscheidung des Concils ein. Del Monte behauptete, die Stimme der Legaten könne in den die Ordnung des Concils betreffenden Fragen der Minorität das Übergewicht geben (*Raynald* 1546. *no.* 126). Vargas meinte dagegen, sie hätten sich, da ihr Vorsitz kein Ehrenvorsitz wäre, der Abstimmung durchaus enthalten müssen (*L. et M. pag.* 54). Überdies würden die Bischöfe gar nicht als selbständige Richter behandelt, sondern als Partei, welche auf gewisse Fragen Ja oder Nein antworten müsste (*pag.* 54). Zuweilen sagten die Legaten Nein vor der Zeit, wenn sie merkten, dass die Väter Ja sagen würden (*pag.* 55). Ein Franzose gebrauchte einmal den Ausdruck: *Legati dicebant vota auricularia* (*Sarpi VII*, § 21). Man sah die Jesuiten sogar öffentlich von dem Einen zu dem Andern gehen, um ihnen das erwünschte Votum abzupressen. So geschah es, dass die

mündlichen Äusserungen schriftlich widerrufen wurden. Der spanische Gesandte protestirte vergeblich gegen diesen Unfug. Gelangen die Kunstgriffe nicht, dann wurde die Session so lange aufgeschoben, bis die Widerstrebenden alle oder zum Theil durch Geldgeschenke, Versprechungen oder Drohungen gewonnen waren. Aufmerksame Beobachter begründeten ihren Argwohn gegen den die Stimmen zusammenrechnenden Secretär und forderten, dass ein zweiter ihm beigegeben würde. Und alle diese Künste, welche gar viele Decrete des Concils hervorgebracht haben, sollten doch nicht hindern, sie als Eingebungen des heil. Geistes zu promulgiren.

Die Legaten wussten wohl, dass ein anderer Geist sie beherrsche. Sie waren die willenlosen Werkzeuge der römischen Curie. Sie mussten ihr fortwährend ausführliche Berichte übersenden. Diese erhielt eine geheime Commission von Theologen, Kanonisten und Hofleuten zur Prüfung. Die Erörterung irgend einer Reformfrage in Trient war von ihr zuvor genehmigt. Kein Decret wurde veröffentlicht, dessen Ausdruck sie nicht zuvor gutgeheissen hätte. Mit der Schwierigkeit der Geschäfte nahm der Verkehr zwischen den Legaten und dem Papste zu. Das Concil glich mehr und mehr einer Maschine, welche durch den Druck einer etwas verdeckten Kraft bald in geräuschvolle Regsamkeit, bald in starre Ruhe versetzt wurde. »Das Concil ist in Rom gehalten. Es hat die Befehle des Papstes ausgeführt« (*L. et M. pag.* 38). Es werde von dem heil. Geiste geleitet, welcher von Zeit zu Zeit aus Rom im Felleisen komme (*Sarpi VI*, § 15). Dies Witzwort aus der 3. Periode zeigt, wie eng und wie offen die Verbindung zwischen Rom und Trient geworden war. Der Papst hatte sie von Anfang an eingeleitet und nur so lange als möglich geheim gehalten. Es sollte offenkundig sein, dass er die höchste Autorität über das Concil ausübe, und diesem in allen die Curie betreffenden Dingen allein eine berathende Stimme gebühre. Demgemäss wollten die Legaten über die Aufnahme der Worte: Das Concil repräsentire die allgemeine Kirche, Nichts entscheiden, bevor der Papst darum befragt wäre. Vergebens riefen Einige: Das Concil brauche über das, was es feststelle, mit ihm nicht zu verhandeln; sonst habe es durchaus nicht die ihm zustehende Freiheit (*Le Plat VII*, *II*, 8). In Betreff der Reformen erklärte del Monte, dass es Alles in dem ihm von Sr. Heiligkeit Aufgetragenen, jedoch unbeschadet

der Autorität und Praeeminenz des apostolischen Stuhles, könne, in dem Übrigen aber Nichts. Was dieses anlange und eigentlich den Papst angehe, so erböten sie gern sich zur Vermittlung, damit er das von ihm Erbetene gewähre (*Raynald* 1547 *no.* 31). Wenn das Concil dennoch heftige Angriffe auf die römischen Interessen unternahm, so traf bald eine Bulle von Rom ein, welche die schlimmsten Missbräuche beseitigte. Die erste vom 22. December 1546 kam den Vätern, welche ihr Dasein vermutheten, niemals vor die Augen (*Le Plat VII, II,* 28). Auch Crescentius brachte Zugeständnisse des Papstes nicht zur Sprache (*L. et M. pag.* 159). Gelegenheit zur Einmischung erhielt der Letztere selbst durch das Concil. Die Pluralität der Benefizien würde mit den päpstlichen Dispensen wegfallen, sagte Jemand. Mehrere überliessen ihm die Reform in dieser Sache, obwohl die Mehrzahl der Bischöfe sich widersetzte (*Sarpi II,* § 88). Die Frage: Ob der Kelch des Abendmahls zu gewähren sei? wurde von der Majorität ihm anheim gegeben. Die Fürsten sahen in der 3. Periode ein, dass sie ohne die Curie von dem Concil Nichts erlangen könnten. Pius IV. drückte ihnen seine Freude aus, als sie ihm wegen der Reformen Vorstellungen machten, aber erklärte, er wollte dem Concil keine Gesetze vorschreiben; sie müssten sich an die Präsidenten wenden. Diese zogen sich hinter die Phrase von der Selbständigkeit des Concils zurück. Der französische Gesandte schrieb nach Paris: »Man täuscht den König und die Welt« (*Sarpi VI,* § 47). Das Concil war in den letzten Monaten so fügsam, wie der Papst es nur von einem Rathscollegium, wofür er es gern ausgegeben hätte, wünschen konnte. Seine Sprache wurde immer kühner: Er allein habe die leidenschaftlichen Parteien zu Trient im Zaume gehalten kraft eines alten Rechtes. Alle Übelstände kämen aus der grossen Nachsicht seiner Legaten, welche dem Concil die Zügel hätten schiessen lassen, damit man ihnen nicht die geringste Verletzung der Freiheit desselben vorwerfen könnte (*Sarpi VII,* § 77).

Bischöfe und Fürsten mussten endlich verstummen. Beschämt zogen sie aus Trient. Sie hatten mit Hülfe des Concils die Übermacht des Papstes brechen wollen, aber wider ihren Willen dazu beigetragen, dass sie festere Stützen erhielt, als je, und kein Concil mehr zu fürchten brauchte.

Chemnitz' Prüfung des Concils.

(Beleuchtung.)

§ 24.

Das kleine Werk von Chemnitz gegen die Jesuiten hatte einen grossen Erfolg. Es öffnete den Deutschen die Augen über den Glauben und Zweck des neuen Ordens. Die Kölnischen hielten sich ganz still. Ein Ingolstädter, Johannes Alber, spielte die Rolle eines Anwalts so ungeschickt, dass er sie bald wieder aufgab. An seine Stelle trat mit starkem Selbstvertrauen ein Theologe des noch versammelten Concils zu Trient: Diego Payva de Andrada (Dandrada, Andradius), Professor und Declamator der Universität Coimbra in Portugal. Er genoss die Gunst der römischen Curie und bedeutender Männer auf dem Concil, namentlich des Gesandten seines Königs, Mascarenius. Dieser und vielleicht auch der Legat Seripandus ermunterten ihn zu einer Widerlegung unseres Chemnitz. Andrada fühlte sich durch ihre Mahnung geschmeichelt und ohnehin zur Rettung der Ehre des Ordens verpflichtet, unter dessen Gliedern er die besten Freunde gefunden hatte. Er wollte aber nicht bloss für die Jesuiten, sondern auch zugleich für das trientische Concil eine Apologie schreiben und gab sich den Schein, als wäre die Empfehlung, beziehungsweise Erläuterung der Decrete desselben ihm übertragen worden. Der Titel seines Werks lautet nach der ersten venetianischen Edition, welcher eine kölnische vorangegangen war 1564, und zwei andere 1592 und 1608 in Venedig folgten: *Orthodoxarum Explicationum libri decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur: praesertim contra Martini Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem Censuram, quam a viris Societatis Jesu compositam esse ait, una cum ejusdem Sanctiss. Societatis vitae ratione temere calumniandam suscepit. Autore Jacobo Payva Andradio Lusitano, Doctore Theologo. Cum necessariis indicibus rerum etc. Coloniae apud Maternum Cholinum* 1564. 8°. Dieses sehr seltene, auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel vorhandene Werk enthält in zehn Büchern (*pag.* 1—826) folgende Stücke: *De origine societatis Jesu,*

de s. scriptura, de peccato, de libero arbitrio, de lege, de justificatione, de coena Domini, de poenitentia (de extr. unctione et de confirmatione), de invocatione sanctorum, de coelibatu.

Chemnitz sah in dem Umstande, dass dies Werk zugleich mit den trientischen Decreten ihm eingehändigt wurde, eine göttliche Weisung, gegen die letzteren seine Kritik zu richten. Andrada verdiente nur gelegentlich eine Antwort, da er mit hochtrabenden Worten die bekannten Sätze der pelagianischen Scotisten wiederholte und mehr durch spitzfindige Wendungen zu täuschen, als durch einfache Beweise zu überzeugen verstand, auch gern zum Schmähen und Eifern seine Zuflucht nahm. Für Chemnitz hatten die über den Sinn mancher trientischen Decrete gegebenen Aufklärungen allein eigentlichen Werth. Aus der Zusammenstellung dieser mit den Decreten und beider mit der Schrift entstand das Examen, welches »zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit und der antichristischen Fälscherei sehr nützlich und nothwendig« sein sollte. Der vollständige Titel lautet nach der Ausgabe v. 1578: *Examinis Concilii Tridentini per D. D. Martinum Chemnicium scripti opus integrum IV. partes, in quibus praecipuorum capitum totius doctrinae papisticae firma et solida refutatio tum ex sacrae scripturae fontibus, tum orthodoxorum patrum consensu collecta est, uno volumine complectens ad veritatis christianae et antichristianae falsitatis cognitionem perquam utile et necessarium. 1 Joh. 4. Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, num ex Deo sint: quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum. Francofurti ad Moenum.*

Die Herausgabe begann 1565 und wurde 1573 vollendet. Der erste Theil enthält zunächst eine Zueignungsepistel an den Kronprinzen von Preussen, Albrecht Friedrich, darauf eine »Erzählung von der Synode zu Nicäa« in Hexametern, deren Verfasser der Rector Matthias Berg in Braunschweig war, dann eine Vorrede, worin Chemnitz seinen Streit mit den Jesuiten, welchen er nicht weiter fortsetzen wollte, die über sie gewonnene Belehrung, den Grund und die Art einer Erwiederung der Angriffe des Andrada, sowie die Berechtigung zu einer Prüfung des Concils darlegt, endlich die Prüfung der mitgetheilten Decrete: von den Traditionen und der heil. Schrift, der Erbsünde u. s. w., den Werken der Ungläubigen, dem freien Willen, der Rechtfertigung, dem Glauben und den guten Werken. Der zweite, die Sätze von den Sacramenten umfassende Theil machte grössere Mühe, als der

erste, und das Zurückgehen auf die Scholastiker oft nothwendig, da Andrada hier selten Aufklärung schaffte, konnte jedoch schon am Schlusse des J. 1566 dem Markgrafen Johann von Brandenburg mit einer Widmung übersandt werden.

Manche dringende Geschäfte liessen Chemnitz an die Vollendung des Examens mehre Jahre hindurch nicht denken. Inzwischen forderten ihn sehr Viele dazu auf, indem sie überaus günstig von dem Unternehmen redeten, welches eine grosse Aufregung unter den römischen Polemikern, wie Lindan, Cromer, Tiletan u. a., hervorbrachte. Andreas von Meyendorff versprach sich viel Nutzen für die Kirche von diesem zeitgemässen Werke. Sie müsse von tüchtigen Männern gerade jetzt auf die neuen Ränke des Papstthums aufmerksam gemacht werden. Die von Chemnitz mit Chyträus entworfene Reform der höhern Schulen, in welchen für die Bildung von Vertheidigern des Protestantismus Etwas geschehen sollte, wurde von ihm in Erinnerung gebracht. Unsterblichen Ruhm weissagte ein edler Pole, Andreas Tricesius, dem heldenmüthigen Bekämpfer des Papstthums, welches seit dem Tode Luthers, nach dem Geständnisse eines Cardinals, keinen schlimmern Gegner gefunden hatte. Viele Freunde erwarb ihm das Werk in Österreich. Der Arzt des Erzherzogs Karl, Schweiker von Niederbaur, bezeugte wiederholt unserem Chemnitz, dass er, ein geborener Tyroler, ohne seine Schrift zur vollen Erkenntniss des Evangeliums nicht gelangt sein würde. Ebenso bekannte ein Canonicus in Steiermark, Leopold von Reissing, »einzig und allein durch Lesung göttlichen Worts und des unvergleichlichen, vom Papstthum niemals völlig beantworteten *Examinis Concilii Tridentini* des hocherleuchteten, hochberühmten sel. *Dr. M. Chemnicii* bekehrt worden zu sein.« Man sagt, dass Jesuiten, die zur Widerlegung des Buches aufgefordert waren, von dem Geist der Wahrheit ergriffen, evangelisch wurden. Andrada brauste freilich bei dem ersten Blick in das Examen heftig auf und meinte, dessen Verfasser zeige öfters Spuren von Tollheit. Später nannte er ihn *hominem acrem ingenio*, *in disputando solertem*, *in eloquendo non ineptum et in sanctorum patrum scriptis non mediocriter versatum.* Seine *Defensio Tridentinae fidei catholicae et integerrimae quinque libris comprehensa — adversus haereticorum detestabiles calumnias et praesertim Martini Kemnicii Germani*, wo jenes Urtheil *l. I, pag.* 41 sich findet, sollte ebenso, wie das frühere Werk, das Concil

vertheidigen und über einige dunkle Decrete Aufklärung geben, konnte aber die erlittene Niederlage nicht in Vergessenheit bringen. Chemnitz vollendete sein Examen 1573, indem er in einem dritten Theile von der Jungfrauschaft, dem Priestercölibat, dem Fegfeuer und der Anrufung der Heiligen, in einem vierten von den Reliquien der Heiligen, den Bildern, dem Ablass, den Fasten und Festen handelte. In beiden Theilen schloss sich den einzelnen Lehrstücken eine Geschichte der Controversen an. Der dritte Theil war dem Churfürsten von Brandenburg, Johann Georg, der vierte dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel, Heinrich Julius, zugeeignet. Die Widmung des ersten Theiles für den Letzteren hatte Julius aus Rücksicht auf seinen katholischen Vater abgelehnt, im Übrigen die Verdienstlichkeit des Unternehmens so hoch geschätzt, wie nur irgend ein Fürst.

Was die Kirche davon hielt, lehrt die Geschichte des Buches. Ihr zufolge erschienen im 16. und 17. Jahrhundert 22 Ausgaben, im 18. eine von Joannis und im 19. eine von dem Licentiat Dr. Preuss mit einer Geschichte des gedruckten Buches. Der Letztere hat die Ausgabe vom Jahre 1578, unter Berücksichtigung der von Joannis, erneuert. Chemnitz liess ein Exemplar jener von ihm zuletzt durchgesehenen Edition in der Bibliothek des geistlichen Ministeriums zum Andenken durch seinen Schwiegersohn niederlegen. Das jetzt in der Stadt-Bibliothek befindliche, gut erhaltene, die vier Theile in einem Foliobande enthaltende Exemplar trägt vorn die Notiz: *Hoc Examinis Concilii Tridentini Exemplum auctor justo ante suam ex hac vita emigrationem intervallo in sui memoriam deponi in Bibliotheca jussit. Quam ipsius constantem atque extremam voluntatem cum haeredes per me praestari atque compleri vellent, pro mea erga Ministerii nostri thesaurum* (*Bibliothecam*) *fide*, *hoc Volumen adornari curavi. Anno* 1586. *M. Jacobus Godfriedus.*

Um das Werk auch Ungelehrten so viel als möglich zugänglich zu machen, veröffentlichte ein Prediger in Giessen, Georg Nigrinus, mit Chemnitz' Zustimmung eine deutsche Übersetzung desselben 1576. Man kann sie nicht für eine gelungene halten und legt sie gern bei Seite, wenn das Original sich erreichen lässt. Aber dieses erfordert zum sorgfältigen Durchlesen eine grössere Zeit, als sie vielen Gebildeten zu Gebote steht. Schon Chemnitz überzeugte sich von der Zweckmässigkeit eines Auszuges und stellte die Anfertigung eines solchen, falls er gewünscht werden sollte, in Aus-

sicht. Er sagt am Schlusse: *Quod si prolixitas quem offenderit, poterit lectori vel occupato vel fastidienti per epitomen quandam quam adornari curabo consuli.* Es scheint, dass damals die Freude über den Besitz des Examens das Verlangen nach einem bequemen Mittel, dasselbe schnell kennen zu lernen, nicht aufkommen liess. Ein Auszug ist weder in jener Zeit, noch in einer späteren meines Wissens ans Licht gekommen. Möchte nun der von mir gegebene, welcher nur für einen nothdürftigen Ersatz des Originals gelten will, dem Geschmacke unserer Zeit gemäss sein. Man wird sich davon überzeugen, dass dem Verlangen nach Kürze nicht auf Kosten wissenschaftlicher Bestimmtheit und Schärfe genügt worden ist.

Es dürfte nun passend sein, eine Beleuchtung des Examens dem Auszuge vorangehen zu lassen.

Chemnitz tritt mit evangelischem Freimuth und mit Bescheidenheit dem Tridentinum entgegen. Ein allgemeines Concil der Kirche an sich sei ehrwürdig und unter Umständen nothwendig, aber die Forderung unbedingter Annahme seiner Satzungen unbillig, unkatholisch und schriftwidrig. Es erlange wahren, dauerhaften Ruhm, wenn die schwächeren Brüder von ihrem evangelischen Charakter sich überzeugten. Darum stellt er als Rechtfertigung seines, keinem Römischen gestatteten, Unternehmens das Wort des Apostels Johannes vor sein Werk: »Glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind« (1 Joh. 4, 1). Chemnitz verwahrt sich gegen die Meinung, dass er aus Parteieifer schreibe und zum Kampfe aufreize. Dem Charakter der Reformatoren treu ergreife er keine andere Waffe, als die der Wissenschaft, welche die Schrift zur Richtschnur ihrer Untersuchung nehme, aus Sorge um die wahre Religion. Seine Sorge wird von ihm klar ausgesprochen, dass man nämlich ihn und seine Brüder unter dem Schutze eines Concils von dem wahren lebendigmachenden Glauben zur Perfidie der menschlichen Überlieferungen fortziehen oder die Seeligkeit nicht von dem Worte Gottes, sondern der Menschen abhängig machen wolle.

Chemnitz findet diesen Argwohn fast durch alle dogmatischen Decrete, welche er nach einander untersucht, bestätigt. Die Verschiedenheit der evangelischen und römischen Glaubensweise ist mit einer für jene Zeit bedeutenden Klarheit und Sicherheit aufgefasst. Häufige Hindeutungen lassen das Streben, dieselbe aus

Principien abzuleiten, deutlich genug erkennen. Nirgends sind sie jedoch *ex professo* erörtert und auf eine bestimmte Zahl zurückgeführt, wie von Brenz geschah, welcher die evangelischen: heil. Schrift, Christus, Glaube (Heilsgewissheit), den römischen: Tradition, Papst und Zweifel, gegenüberstellte. Die bekannte Zweiheit von Schrift und Glaube liegt indess bei Chemnitz, obwohl er niemals diese Grössen als Principien zusammenstellt, so bestimmt der ganzen Construction unseres Lehrbegriffs zu Grunde, dass wir uns hier mit einer Hinweisung auf die folgende Darstellung begnügen. Schon in der Angabe seines Zweckes, dass er nach der Schriftnorm sich überzeugen wolle, ob das Tridentinum in der Treue gegen den wahren, seeligmachenden Glauben uns erhalten oder an dessen Stelle die perfiden Menschensatzungen rücken wolle, tritt jene Zweiheit hervor, wenn auch unter dem wahren, seeligmachenden Glauben zunächst nicht die *fides*, *qua creditur*, sondern die *fides*, *quae creditur*, verstanden werden muss. In der Lehre von der Rechtfertigung beschreibt Chemnitz beide Seiten des Glaubens, die objective und die subjective, so dass er in der lebendigen Wechselbeziehung zwischen dem rechten Glaubensobject, dem Worte Gottes, und dem subjectiven Glauben die Gesundheit der evangelischen Frömmigkeit findet. Das Materialprincip ist ihm demnach die Lehre von der wahren Heilsaneignung oder der Rechtfertigung und Beseeligung des Menschen durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo. Die Principien des Romanismus scheinen ihm die kirchliche Tradition und die Lehre vom Zweifel zu sein, welche den evangelischen von der kanonischen Schrift und dem heilsgewissen Glauben gegenübertreten. Mit der Tradition hängt die sie von Anfang an fortpflanzende, beglaubigende und aus sich heraussetzende Kirche oder bestimmter die Hierarchie und vorzüglich deren Oberhaupt, der Papst, auf das engste zusammen. Die Lehre von dem Zweifel aber, deren durchgreifenden Einfluss in der römischen Kirche er stark hervorhebt, indem er diese durchaus dessen *officina et materia* nennt, umfasst den römischen Glauben sowohl nach der ihn beseelenden Liebe, welche in Werken Gerechtigkeit und Frieden sucht, als auch nach der die Kehrseite des gesetzlichen Sinnes bildenden abergläubischen Richtung.

Chemnitz wollte das Wesen des Protestantismus und Romanismus nicht beleuchten. Es reichte hin zum vollen Verständniss

der trientischen Decrete und seines Protestes, dass das zu Grunde liegende Allgemeine als der das Einzelne produzirende und begründende Boden da, wo es nöthig war, kenntlich wurde. Mit grosser Sorgfalt hat er aber alle Momente jedes einzelnen Lehrsatzes in einem möglichst vollständigen und abgerundeten *Locus* behandelt. Die Lehre von der Schrift und den Traditionen füllt fast die Hälfte des ersten Theiles aus, weil dieselbe bei den Römischen als »die Veste ihrer ganzen Sache« erscheine, und ihre richtige Erklärung das Fortschreiten in den übrigen Stücken wesentlich erleichtere. Mehre Jahrhunderte sind über die hier entwickelten Gedanken nicht hinausgekommen (Holtzmann: Kanon und Tradition S. 33).

Die Aufstellung anderer Beweismittel der Wahrheit ausser der Schrift (in der 4. Session) wird von Chemnitz geradezu eine Ausflucht lichtscheuer Geister, welche in den Schranken der Schrift mit den Evangelischen nicht mehr kämpfen und dennoch das über sie Hinausgehende oder ihr Widersprechende behaupten wollten, genannt. Er geisselt die Frechheit der Polemiker, welche als ein Postulat den Satz hinstellten: Was die römische Kirche lehre und übe, müsse unabhängig von der Schrift für apostolische Tradition angesehen werden; ja, welche sich nicht entblödeten, auf die Tradition das normative Ansehn der Schrift zu übertragen. Vor Allem erweist Chemnitz, dass die neutestamentliche Lehre ebenso sehr der Schriftform zum Schutze gegen traditionelle Verfälschung bedürftig gewesen sei, wie die alttestamentliche, welche als Schriftwort nach Gottes ausdrücklicher Bestimmung das Urtheil über den Werth jeder mündlichen Überlieferung habe regeln sollen. Diese Bestimmung lässt sich in den Schriften des neuen Bundes nicht mit der Evidenz darthun, wie in denen des alten. Chemnitz meint dies freilich, zieht aber manche Zeugnisse an, welche, wie 2 Tim. 3, 16, das vermeintliche Gewicht nicht haben. Auch wird der nächste Zweck der Abfassung zu wenig von ihm beachtet. Indessen tritt unläugbar aus seiner sämmtliche apostolische Schriften beleuchtenden Untersuchung zu Tage, sowohl dass der christliche Glaube als ein auf Geschichte gegründeter zu seiner Plerophorie sicherer Documente bedürfe, als auch dass solche Plerophorie nur die ächten apostolischen Schriften, nicht mündliche Traditionen, weil deren apostolischer Charakter aus ihnen selbst nicht erkennbar sei, uns zu geben vermöchten. Die

Gleichstellung von Schrift und Tradition war nur unter der Voraussetzung erfolgt, dass jede dieser beiden Erkenntnissquellen ihr Ansehn von der Kirche habe. Darum erlaubte sich das Tridentinum die Kanonisirung der bestrittenen Bücher des neuen und der apokryphischen des alten Testaments, aus hierarchischem Interesse um die Regel des Glaubens oder der gesunden Lehre in der Kirche sich nicht kümmernd. Chemnitz leitet das göttliche Ansehn der Schrift principaliter von ihrem göttlichen Ursprunge oder von der Inspiration durch den heil. Geist ab, dann von den Aposteln, ihren Verfassern, und endlich von den Zeugnissen der mit den Aposteln vertrauten Kirche, welche Zeugnisse wir der nachapostolischen verdankten. An diese Zeugnisse müsse die gegenwärtige mit derselben historischen Treue sich halten, wie es die altkatholische gethan habe, und zur dogmatischen Beweisführung deuterokanonische nicht gebrauchen. Chemnitz hat mit solchen Untersuchungen, welche vor ihm von Wenigen angestellt waren, die Haltungslosigkeit des römischen Standpunktes trefflich bewiesen. Dies hat man neuerdings noch erkannt (v. Hofmann: Die heil. Schrift des neuen Testaments 1862. I, 2—8). Dass noch einige Mängel bei ihm sich finden, darüber wird sich Niemand wundern, welcher den beschränkten Anlass zu einer Untersuchung der Lehre vom Kanon und ihre grosse Schwierigkeit in Anschlag bringt. — Wird die kanonische Stellung der Schrift zu Allem, was Glauben und Leben des Christen betrifft, anerkannt, so hat der Zweifel keinen Grund, dass sie die heilsnothwendige Lehre nicht vollständig und klar genug enthalte. Gleichwohl stellt das Tridentinum die kirchliche Tradition mit den bewährten Concilien, dem Consens der katholischen Kirche und den Autoritäten der heil. Väter der Schrift als Complement zur Seite, weil sie das von den Aposteln mündlich Fortgepflanzte aufbewahrt habe. Für apostolisch will Chemnitz die römische Tradition nur dann gelten lassen, wenn sie ihre Symphonie mit der Schrift darthun könne. Nach dieser Norm habe auch das Alterthum die Überlieferungen, namentlich die dogmatischen, z. B. vom Kanon, von dessen Auslegung, vom Consensus der Väter, abgeschätzt. Die römische Kirche weiche durchaus von demselben ab, indem sie Schriftgemässes und Schriftwidriges ohne Unterschied für Apostolisches erkläre und den Namen der Tradition mit dogmatischer Geltung vorzugsweise dem nicht in der Schrift Nachweisbaren, wie Heili-

gendienst, Messopfer u. dergl. gebe. Wir gewinnen eine gewisse Übersicht über den weiten Umfang dessen, was die Alten Tradition nannten, durch eine Eintheilung der Masse des Stoffes in Klassen, welche freilich nach einem Princip nicht geordnet sind und höchst wichtige Traditionen, z. B. die von dem apostolischen Charakter des Clerus, unberücksichtigt lassen, so dass eine völlige Einsicht von der Sachlage in dem Alterthume und eine durchaus unparteiische Kritik nicht erreicht sein möchte. (Vergl. Jacobi: Die kirchliche Lehre von der Schrift und Tradition in ihrer Entwicklung, Vorrede S. I. u. II.) Wir überzeugen uns vollkommen von der Absicht des Tridentinums, den historischen Begriff der Tradition in einen dogmatischen umzusetzen, damit es ein scheinbares Recht zur Sanctionirung des unhaltbaren Besitzes erlange. Dieselbe Absicht bestimmte es bei der willkürlichen Anordnung oder Feststellung des Kanons und der Beschränkung des Geschäftes der Interpretation auf die Kirche, d. h. die Inhaber der bischöflichen Kathedra. Es nahm gerade den der Reformation entgegengesetzten Standpunkt ein, indem es die Kirche oder ihre Führer von der Verantwortlichkeit wegen ihrer Satzungen entband und die Laien zur unbedingten Anerkennung des Bestehenden, es möchte nun göttlichen oder kirchlichen Ursprungs sein, bei dem Verluste ihrer Seeligkeit verpflichtete. Der hierarchische Geist des trientischen Traditionsdogmas offenbarte sich in der Gleichstellung der göttlichen und kirchlichen Gebote.

Chemnitz erinnert daran, dass die Kirche ihr Wesen aufgebe, wenn sie sich für eine autokratische Gesellschaft halte, von deren Bestande die wahre Lehre nicht getrennt werden könne. Dieser Begriff finde in der Erfahrung aller Zeiten und in Christi Worten seine Widerlegung. Die Kirche verdiene den Namen der wahren, wenn sie von der Schrift bei der Gründung ihrer Lehr- und Lebensordnung unbedingt und von den höchsten menschlichen Autoritäten nur in dem durch ihre Norm bedingten Maasse sich leiten lasse. Chemnitz hütet sich aber wohl, statt der tridentinischen Überschätzung der Kirche eine solche Autorität der Schrift zu empfehlen, welche auch die Gläubigen in den Zustand starrer Abhängigkeit versetzen würde. Er fordert nicht für jede Lehre oder Einrichtung ein ausdrückliches Wort der Schrift. Wir sehen dies aus seinen Äusserungen über die Tradition, deren Begriff er nicht verwirft, über das Alterthum, dessen drei berühmte Symbole nie

fallen sollen, und über die Freiheit der Kirche in der Anordnung zweckmässiger Gebräuche im Sinne der Schrift. Wir sehen dieses insbesondere aus seiner Betonung der Rechtfertigungslehre für das evangelische Bewusstsein in seiner Genesis und weiteren Ausbildung.

Sie gilt ihm für den Hauptartikel des Christenthums, weil in ihr der Hauptact der Heilsaneignung, von welchem alle übrigen Acte abhängen, seinen Ausdruck erhält. Die Rechtfertigung bringt dem Menschen die Gnade Gottes, welche ihm die Sünden um Christi willen vergiebt, so zum Bewusstsein, dass er mit dem Trost und Frieden eines neuen Lebens gewiss ist. Der Gläubige hat in der Rechtfertigung den Kern des Evangeliums gewonnen, nämlich Christum, in ihm aber der ganzen Schrift »Summa, Endzweck und Ziel.« Seine Verbindung mit Christo bringt eine gewisse Selbständigkeit der Schrift gegenüber mit sich, einen festen Standpunkt, von welchem aus er tiefer in das übrige Schriftwort eindringt, überzeugt, dass es seine erste Heilserkenntniss nicht erschüttern, sondern nur befestigen werde.

Die Lehre von der Rechtfertigung führt uns, wird sie im Geiste des Evangeliums verstanden, allein sicher zur vollen Schätzung unseres Heilandes und seiner Wohlthaten, aber, im gesetzlichen Sinne aufgefasst, zur Geringschätzung desselben, welche von schweren Irrthümern jüdischer und heidnischer Art unzertrennlich ist. Chemnitz klagt die Tridentiner an, dass sie den Geist des Evangeliums, welches das Heil in dem Glauben, nicht in den Werken suchen lasse, hartnäckig unterdrückt hätten, insofern die Rechtfertigung wesentlich nicht Vergebung, sondern Heiligung sein und darin sich vollenden oder erfüllen sollte, als wenn wir erst mit der, nicht ohne verdienstliche Vorbereitung erlangten, Gabe der Liebe die Gnade gewinnen könnten. Wenn die Liebe der Gnade würdig machen soll, weil der Mensch durch eigene, nicht durch fremde Vortrefflichkeit gerecht werden könne, dann darf von einem rechtfertigenden Glauben keine Rede sein, und Christo kein anderes Verdienst zugesprochen werden, als das, die Erwerbung der rechtfertigenden Liebe ermöglicht zu haben. Auf diesem unevangelischen Wege kommt die Aneignung des Heils nicht recht zu Stande. Zwei Organe müssen der Schrift gemäss zusammenwirken: die Verheissung der Gnade in Christo und der Glaube. In der Verheissung reicht Gott uns gleich-

sam seine Hand, welche wir nur mit dem Glauben ergreifen können.

Der Glaube ist eine Äusserung des *intellectus practicus*, rechtfertigt aber weder als Wissen von den Heilsthatsachen, noch als sittliche Kraft, indem er, wie die Römischen meinen, die zum Empfangen der Gnade erforderlichen Bewegungen der Hoffnung und Liebe einleite, sondern nur als Bekenntniss unbedingter Erlösungsbedürftigkeit und herzliche Aufnahme der Gnade. Die rechtfertigende Kraft des Glaubens ruht nicht in dem Menschen, in seiner Liebe, sondern ausser ihm, in Christo und seinem Verdienste. Das Anschauen und Aneignen dieses unendlich werthvollen Objects im Glauben ist die unerlässliche, jedoch einzige Bedingung, unter welcher der Mensch in die rechte Stellung zu Gott versetzt wird oder die Gerechtigkeit des Glaubens erlangt.

Chemnitz leitet die wichtigsten Abweichungen des römischen Lehrsystems von dem evangelischen aus der Verschiedenheit der Ansichten über die Rechtfertigung ab. Der Römische hat keine volle Gewissheit, dass er wirklich begnadigt sei. Es fehlt ihm die objective Bürgschaft für die Zulänglichkeit seiner Vorbereitung auf den Empfang der Gnadengabe und für deren Besitz. Als Vermessenheit erscheint ihm die Zuversicht des Evangelischen, welcher doch keiner besonderen Offenbarung sich rühmen könne. Aber ohne Grund. Der Evangelische heftet nicht den Blick darauf, womit er vor Gott als gerecht sich zeigen wolle. Er versenkt sich im Anschauen Christi und nimmt mit vollem Vertrauen dessen Verdienst für den Grund seiner Begnadigung auf. An dieser zweifeln wäre ein Misstrauen gegen Gott und sein Verheissungswort oder wenigstens eine Schwäche des Glaubens, welche nicht geduldet werden darf, wenn sie auch seine Kraft zu rechtfertigen keineswegs aufhebt, weil diese in der Richtung auf das wahre Object, nämlich Christum im Amte des Mittlers, ruht. Derjenige Glaube, welcher zweifeln muss und schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, hat mit Unrecht den Namen des rechtfertigenden und findet sich eben da, wo das Evangelium noch nicht erkannt ist als die Kraft Gottes, seelig zu machen Alle, die daran glauben. — Der evangelische Glaube vermittelt nicht allein dem Herzen das Köstlichste und Nothwendigste: Trost und Frieden, sondern lässt ihn auch nicht in sittliche Trägheit oder gar Zügellosigkeit versinken, wie von den Römischen behauptet wird. Er erzeugt aus sich, und

zeigt darin seine Wahrheit, die Liebe, das Princip des neuen Lebens in der Gerechtigkeit. Dieses schöpft seine Kraft ohne Aufhören aus dem in der Rechtfertigung seinen erneuernden Einfluss ausübenden Leben Christi. Das Gefühl der Dankbarkeit gegen unsern Heiland nährt einen lebendigen Eifer zur Nachfolge, eine kindliche Liebe, welche im Gehorsam gegen des Vaters Willen sich nie genügen und den verheissenen Lohn der ewigen Seeligkeit nur als ein Geschenk seiner Güte ansehen und erstreben kann. So gestaltet sich in der Hingebung an die Gnade das wahre sittliche Leben, von Innen heraus freudig und frei, stets mit dem Bewusstsein von dem, was ihm mangelt und dem Verlangen nach Vergebung. Der Römische hält die in der Bekehrung geknüpfte Verbindung mit Christo nicht so fest, wie der Evangelische. Die Erneuerung hat ihn schon mit der Fähigkeit begabt, das göttliche Gesetz vollkommen zu erfüllen. Christus tritt ihm wie ein zweiter Moses entgegen und weist ihn an das Gesetz mit dem Worte: Thue das, so wirst du leben! Wenn er nun eine vollkommene Erfüllung für möglich ansieht, weil sie zur Pflicht gemacht werde, die Erfahrung aber von der Unmöglichkeit ihn überzeugt, so bleibt ihm nur übrig, das Gesetz dem Stande dieses Lebens anzupassen und die Gesinnung weniger, als die äussere That, ins Auge zu fassen. Gleichwohl erhalten solche nicht wahrhaft gute Werke einen Werth, welcher Christi Verdienst in den Hintergrund treten lässt. Der Gerechtfertigte gewinne mit ihnen eine grössere und würdigere Gerechtigkeit, als bei der ersten Aufnahme in den Stand der Gnade. Höher steige er in den Augen Gottes durch freiwillige, über den Kreis der schuldigen Pflichten hinausgehende Leistungen, besonders der sogenannten evangelischen Rathschläge der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams. Auf der höchsten Tugendstufe stehen die Heiligen, welche mit Christo im Austheilen des Überflusses ihrer Verdienste an die schwächeren Brüder auf Erden sich verbinden. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten wird fast zu Nichts. Wenn zu solcher Höhe eine grosse Schaar der ausgezeichneten Christen gelangt, ist es kein Wunder, wenn die gewöhnlichen, von jenen unterstützt, durch sittliche Anstrengung die ewige Seeligkeit sich verdienen. Diese wird freilich von dem Tridentinum theils als Gabe der Gnade, theils als schuldiger Lohn dargestellt, scheinbar im Sinne der Schrift. Aber auf dem gesetzlichen Standpunkte des Römischen

kann die Erwähnung der Gnade in Bezug auf die Seeligkeit nur für eine jenen verdeckende Zweideutigkeit gelten. Consequent führt sein Streben nach Selbständigkeit der Gnade gegenüber endlich zu dem Schlusse, dass der Gerechte einen rechtlichen Anspruch auf das ewige Leben habe. Die Jesuiten sagten, Gott biete gern den Himmel für gute Werke feil, wenn sich nur ein Käufer finde. Sie schützten ihren groben Pelagianismus mit dem Concil. Wie dieser eine Vergöttlichung des Creatürlichen ist, insofern das Werk des Menschen einen unendlichen Werth haben muss, wenn ein ewiges Gut, wie die Seeligkeit, ein Äquivalent für dasselbe sein soll, und Herabziehung des Göttlichen in das Creatürliche nach heidnischer Art zur Kehrseite hat, lässt sich aus den Bestimmungen des Tridentinums über die Gnadenmittel deutlich genug erkennen.

Chemnitz klagt das Tridentinum hier vorzüglich einer gewissenlosen Bestätigung der Willkür an, womit die frühere Kirche von dem festen Wege der Schrift in die Sandwüste menschlicher Einbildungen sich habe fortziehen lassen. Nur Gott könne Sünde vergeben und andere geistliche Wohlthat austheilen. An bestimmte Mittel habe er durch Befehl und Verheissung seine Kraft und Gnade gebunden. Da müsse sie im Glauben und in der Anrufung gesucht werden, nämlich im Wort und in den Sacramenten der Taufe und des Abendmahls. Taufe und Abendmahl sind allein von Christo für alle Christen auf alle Zeit zur Vermittlung göttlicher Lebenskraft in sichtbaren Formen eingesetzt worden. Diese allgemein anerkannte Thatsache bildet für Chemnitz' Kritik der fünf römischen Sacramente einen festen Standpunkt. Er spricht ihnen den Charakter von Sacramenten im eigentlichen Sinne ab, weil sie die der Taufe und dem Abendmahle gemeinsamen Eigenschaften gar nicht oder nur zum Theil besitzen. Er zeigt, dass die Evangelischen einige nicht aufgeben, jedoch der Schrift gemäss gebrauchen wollen. Die Ordination habe Gültigkeit vor Gott, wenn die Berufung und Wahl nach seinem Worte geschehen sei. An diesem hafte auch die Würde und Kraft der Absolution, welche von dem Predigtamte sich nicht trennen lasse; ebenso der Confirmation, deren Werth nicht in einer besondern Mittheilung von Gnade ruhe, sondern in der Befestigung des Katechumenen im Taufbunde durch Unterweisung und Gebet. Die Taufe verliert ihre für das ganze Leben dauernde Bedeutung bei den Römischen, weil nur das

Sacrament der Busse sie von dem Falle aus der Gnade errettet. Sie vertrauen nicht auf Christum, sondern auf die von der Kirche geforderten Werke der Reue, Beichte und Genugthuung, wobei die wahre Gesinnung nicht in Betracht kommt. Ihr Blick wendet sich von Gott, der doch allein Sünde vergiebt, auf die Person des Priesters, dessen richterliches Urtheil im Binden und Lösen nicht allein in der Kirche, sondern auch im Himmel gelten soll. Wie dem Römischen, wenn er gefallen ist, die stille Rückkehr im bussfertigen Glauben zur Taufgnade ungenügend erscheint, so zieht er auch das aufregende Schauspiel der Messe dem schlichten Abendmahle vor. An die Stelle des inneren Verkehrs mit Christo tritt ein sinnlichwunderbarer. Der Priester verwandelt das Brod in Christi Leib und bringt ihn Gott als Opfer unblutig dar. Die Wirkung dieser Handlung ist eine ausserordentliche, gewissermassen die Vollendung des Opfers am Kreuze. Der Messpriester ist es, welcher die ganze Fülle der durch dasselbe erworbenen Gnade Anwesenden und Abwesenden, auch den Seelen im Fegfeuer, aneignet. Das Allerheiligste wird zur Erlangung der gewöhnlichsten Bedürfnisse verwandt, wie eine Sache, mit welcher die Gnadenkraft für immer verbunden ist, unabhängig von dem Gebrauche des Sacraments, ohne den es doch keine Gegenwart Christi in den Elementen giebt. Wie nahe die sacramentale Gnade den Sinnen des Römischen auch gebracht wird, so erhält er doch über ihre Aneignung keine volle Gewissheit. Sie soll durch eine gewisse sittliche Tüchtigkeit des Empfängers und die Intention des Geistlichen auf das Verrichten der kirchlich bestimmten Handlung bedingt sein. Ohne Grund rühmt sich also die römische Kirche gegen die evangelische der Menge ihrer Sacramente, da sie keine wahre Beruhigung geben und das religiöse Gefühl in eine unklare, krankhaft erregte Stimmung versetzen. Der Evangelische findet in der Taufe und dem Abendmahle die Gnade, welche damit die Schrift verbunden hat, sicher und völlig. Das Sacrament ist für ihn gleichsam das in eine sichtbare Form gehüllte Wort Gottes, welches die Gnade unter dieser Form dem Glauben gegenwärtig macht und zwar so, dass der Einzelne darüber nicht zweifelhaft sein kann, die im Worte allgemein ausgesprochene Verheissung der Gnade gelte ihm, wie irgend Jemandem. So gewinnt das Bedürfniss nach einer äusserlich verpfändeten und besiegelten Gnadengegenwart völliges Genüge, wenn der Glaube an die Verheissung allein, un-

gestört durch Rücksichten auf das Persönliche des Empfangenden und Austheilenden, erfordert wird, um derselben sich zu versichern. Wir sehen auch hier, von welcher Wichtigkeit die Einigung von Wort und Glauben ist. Sie schliesst die Verirrungen der Römischen nach der Seite des Unglaubens und des Aberglaubens hin, wie sie namentlich in ihrer Satisfactionstheorie und den damit zusammenhängenden Stücken merklich hervortreten, aus. Das Tridentinum lässt die Pönitenten für ihre Sünden genugthuend leiden, wie Christus für sie gelitten hat. Christus habe die Schuld der Sünde, nicht ihre Strafe von uns genommen. Diese werde, nur theilweise erlassen, vermöge eines Privilegiums der Schlüsselgewalt in eine zeitliche verwandelt, welche in diesem Leben oder im zukünftigen, im Fegefeuer, gebüsst werden müsse, lehren die Scholastiker. Der Unglaube des gesetzlichen Sinnes kann die Vollkommenheit des Werkes Christi nicht fassen und schiebt in die vermeintliche Lücke desselben theils die Busswerke des Versöhnten, theils sein Leiden im Fegfeuer, zu welchem heidnischer Aberglaube den Grund gelegt hat. Die Annahme einer Fortsetzung der Busse über den Tod hinaus raubt dem Sterbenden seinen schönsten Trost, verletzt die Ehre Christi und beschränkt die Macht der Barmherzigkeit Gottes scheinbar zu Gunsten seiner Gerechtigkeit, welcher doch die Kirche durch Ertheilung von Erlass diesseitiger und jenseitiger Strafen Abbruch thut.

Ablass wird auf Grund der Verdienste Christi und der Heiligen ertheilt. Diese haben hier keinen geringeren Werth, als jener. Sie haben zum Lohne für dieselben Antheil an Christi Regiment im Himmel erhalten und sollen, weil sie inniger an den Geschicken ihrer irdischen Brüder Theil nehmen, als wirksame Mittelglieder betrachtet und um ihrer Hülfe willen angerufen werden. Welche Unbekanntschaft mit dem Evangelium! Christus, der alleinige Erlöser, ist auch für immer der alleinige Vertreter aller unserer Wünsche, welcher angerufen werden muss. Wir dürfen die Erhörung von Gebeten, welchen Zeugniss, Befehl und Verheissung im Worte Gottes mangeln, mithin ohne wahren Glauben geschehn, nicht erwarten. Und wie können die Heiligen unsere Gebete vernehmen und erhören, ohne die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit zu besitzen? Das Tridentinum hat die von Besonnenen vorgeschlagenen Änderungen dieser Lehre, welche dem Vorwurf heidnischen Aberglaubens ausgesetzt war, abgelehnt.

Es hält auch die Anbetung der Bilder von Heiligen, deren historischer Gebrauch ihm nicht genügt, und ihrer Reliquien, welche, wie jene, zu Heilsmitteln erhoben werden, aufrecht. Sind die Schranken der Schrift einmal durchbrochen, so bleibt auch der Irrthum nicht aus, göttliche Kraft und Hülfe da zu suchen, wo sie nicht gesucht werden kann, noch soll.

Die Vergöttlichung des Menschlichen giebt nicht bloss einzelnen Lehren der Römischen einen an das Heidenthum erinnernden Charakter, sondern verdirbt gewissermassen alle, weil sie ihre Hauptlehre, nämlich die von der Kirche, durchdringt. Der Gehorsam gegen sie soll zum Erlangen des Heils ebenso nothwendig sein, wie der Glaube an Christum. Das Tridentinum stellt ihre Gebote den göttlichen gleich, ohne die Bedingung ihrer Übereinstimmung mit der Schrift. Kommen sie mit einander in Conflict, so erhalten die kirchlichen den Vorzug. Der Kelch wird den Laien trotz der testamentarischen Verfügung Christi genommen. Chemnitz sieht in solcher Erhebung menschlicher Satzungen ein drückenderes Joch, als das, unter welchem die Juden seufzten, einen Pelagianismus der schlimmsten Art. Er findet das Heil in der Verbindung mit Gott im Glauben an Christum, nicht in der Zugehörigkeit zu einem aus Menschen gebildeten äusserlichen Organismus. Die Kirche ist wesentlich eine Gemeinschaft von Gläubigen, welcher Christus, das Haupt, die ihr erworbenen Wohlthaten durch die Mittel des Wortes und der Sacramente mit Hülfe ordnungsmässig von ihr erwählter Diener zu Theil werden lässt. Sie verliert ihr evangelisches Wesen, wenn ihre Segnungen in der Gewalt eines Theils ihrer Glieder sind, welcher selbständig mit denselben schaltet. Die römische Hierarchie betrachtet sich als den Kern der Kirche, ohne welchen die ihn wie eine Schale umgebende Laienwelt Halt und Lebenskraft verliere. Als alleinige Inhaberin des apostolischen Geistes stellt sie fest, was apostolische Wahrheit sei und giebt über ihre Bestimmungen keine Rechenschaft. Ihre Glieder wollen ein äusserliches und sichtbares Priesterthum darstellen, als wenn Christi Mittlerschaft nicht genügte, und meinen, dass es ihnen als den Nachfolgern der Apostel gegeben sei mit dem Auftrage, in der Messe ein Opfer Gott darzubringen. Sie treten als Richter der Gewissen im Sacrament der Busse auf, fordern gewisse Werke von den Pönitenten: Reue, Beichte, Genugthuung, und massen sich ein vor Gott gültiges Urtheil über dessen Befähi-

gung zum Empfangen der Absolution an. »Das papistische Priesterthum ist nicht das Ministerium des neuen Testaments, sondern in Wahrheit der Gräuel des Antichrists, welcher auf heiliger Stätte steht.« Niemand, welcher Gottes Ehre und sein Heil in Christo sucht, darf eine Verbindung mit der römischen Hierarchie eingehen. Sie hat kein Recht zur Herrschaft über den Glauben und das Gewissen der Christen, welche im Besitz der Gnade, die ihre Herzen aus den Banden der Welt, der Sünde und des Teufels löset, die apostolische Mahnung beachten müssen: Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte. Das Tridentinum hat die römische Kirche unter das Joch von Traditionen heidnischer und jüdischer Art für immer gebeugt, das Wort von der Gnade in Christo aber, das Fundament des wahren, seeligmachenden Glaubens, beseitigt. Die evangelische Kirche würde einen Verrath an der Reformation begehen und sich selbst vernichten, wollte sie die Decrete dieser Synode für die rechte Entscheidung des Streites anerkennen. Das ist ihr durch Chemnitz' tief eindringende, umsichtige, lichtvolle und objectiv vorschreitende Erörterung überzeugend dargelegt worden.

Die Anlage des Examens ist durchaus sachgemäss. Die einzelnen Decrete werden nach einander beleuchtet. Wörtlich führt Chemnitz zuerst jedes an; stellt dann den Streitpunkt fest; begründet ferner die wahre Lehre der falschen gegenüber und widerlegt diese mit der Schrift und dem Alterthume; schliesst endlich, wenigstens in den letzten Theilen des Werkes, welche von den groben Irrthümern des Papstthums handeln, mit einem Rückblick auf die Entstehung und Entwickelung der Controverse bis auf seine Zeit. Diese Gewissenhaftigkeit nimmt von vornherein den Leser für den Examinator ein, während die dictatorische Sprache des Concils, die das Verständniss sehr erschwerende Kürze des Ausdrucks und der Mangel einer Rechtfertigung, welche genügend erscheinen könnte, mit Argwohn gegen die Rechtmässigkeit des Urtheils erfüllen.

Chemnitz nennt die Tridentiner mit Recht lichtscheue Geister. Sie fürchteten, dass die redliche Angabe des evangelischen und römischen Bekenntnisses diesem jetzt ebensowenig günstig sein würde, als sie es zu Augsburg gewesen war, wo die Vorlesung unserer Confession auf manche römische Stände einen tiefen Eindruck machte. Sie wollten das scholastische Lehrgebäude nach

dem evangelischen nicht ändern, mussten aber jenes in ein ansprechendes Gewand hüllen und dieses entstellen, wenn ihre Haltung nicht den Abscheu aller Gemässigten in ihrem eigenen Lager auf sich ziehen sollte. Mit Fleiss haben sie die scholastischen Ausdrücke vermieden, aber ihren Sinn — in der Regel, allerdings nicht immer — behalten. Die Unbestimmtheit mancher Decrete erklärt sich freilich oft aus dem Streben, ein Schisma unter den Hauptführern der verschiedenen Schulen zu verhüten, aber auch häufig aus der Absicht, die Möglichkeit einer milderen Auffassung der Decrete offen zu lassen. Das Concil stellte die Traditionen der Schrift gleich, machte sie aber nicht kenntlich, weil es dann die in ihr nicht zu erweisenden vorzüglich hätte nennen müssen. Es übertrug das Recht zur Schriftauslegung ausschliesslich auf die Kirche, gab aber keinen Aufschluss darüber, ob es die dazu besonders begabten Glieder (Laien und Geistliche) oder die Inhaber des bischöflichen Lehrstuhles meinte. An Beispielen von theilweiser oder völliger Verstellung der eigentlichen Streitfrage fehlt es nicht, namentlich in den Decreten von dem freien Willen, der Rechtfertigung, dem Glauben und den guten Werken. Jeder zur Entstellung der evangelischen Lehre dienliche Begriff ist benutzt. Man macht uns den Vorwurf, dass wir die Rechtfertigung als blosse Sündenvergebung auffassten und die Erneuerung in jeder Hinsicht von ihr trennten, als wenn wir diese nicht zu den Wohlthaten Christi zählten und um unsere Heiligung uns wenig kümmerten. Die Frage betrifft eigentlich den Grund unserer Rechtfertigung oder Versöhnung mit Gott. Ob er das Verdienst Christi ausser uns, doch durch den Glauben in uns sei oder das um seinetwillen uns eingeflösste neue Wesen, die Liebe? Ob also die Rechtfertigung wesentlich Vergebung und Aufnahme in die Kindschaft, oder die Erneuerung sei? Die Wichtigkeit der richtigen Fassung dieses Differenzpunktes leuchtete dem Tridentinum wohl ein. Desshalb musste es ihm eben eine falsche geben, damit nicht sogleich seine Absicht offenbar würde, dass es die gesetzliche Anschauung von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott und mit ihr das Streben, vor Gott sich durch eigene Kraft Verdienste zu erwerben und Ansprüche auf das ewige Leben, festhalten wollte. Die Protestanten sollten wegen ihrer Betonung der Sündenvergebung und des Glaubens oder Vertrauens, dieselbe um Christi willen von Gottes Barmherzigkeit zu empfangen, für Freunde des

Antinomismus und Epicuräismus angesehen werden. Die Römischen nehmen dagegen den Ruhm der Sittenstrenge und der Liebe zur Ordnung für sich in Anspruch, obwohl Werkheiligkeit und äusserlicher Gehorsam bei ihnen die Herrschaft haben. Das Urtheil des Lesers zu bestechen, reden die Trienter von der Ehe so, als schliesse sie die Keuschheit aus, und von der Jungfräulichkeit in dem Sinne, dass sie das ewige Leben verdiene. Die Gesetze und Gelübde des Cölibats werden kurz erwähnt in der weislich verschwiegenen Absicht, dass sie eine absolut bindende Kraft haben sollen. Das letzte Decret empfiehlt scheinbar unverfänglich das Fasten, weil es zur Ertödtung des Fleisches diene und die andächtige Feier der Feste, weil sie die Frömmigkeit mehre, zielt aber auf etwas Schlimmes ab, indem es alle Anordnungen der Kirche den göttlichen Geboten gleichstellt.

Das ungünstige Urtheil, welches der mit dem Protestantismus nicht genau bekannte Leser der tridentischen Sätze über denselben fällt, muss ein anderes werden, so bald er durch das Examen Einsicht in den wahren Sachverhalt gewinnt. Chemnitz hat diesen nach beiden Seiten hin mit historischer Treue dargelegt. Er gebraucht, wie ein unbefangener Berichterstatter, die wichtigsten Quellen, aus welchen der scholastische Lehrbegriff und der Volksglaube geschöpft werden musste, meistens unverändert dieselben anführend. Viel Fleiss verwendet er auf die Mittheilung von Actenstücken über die kirchliche Praxis, damit die Nachwelt, welche den Verhältnissen derselben ferne stehen würde, die Entrüstung der Reformatoren begreifen könnte. Ältere und neuere Andachtsbücher sind von ihm ausgeschrieben worden. Auch ein auf den Namen der Maria umgeschriebenes Psalterium legt er vor, damit man sehe, wie neben Gott und Christus die Himmelskönigin zu Ehren gekommen sei. Päpstliche Decretalen, Busscanones, Ablassformeln und eine grosse Menge patristischer Citate liefern schätzbare Belege, müssen jedoch mit einiger Vorsicht aufgenommen werden, da die historische Kritik des 16. Jahrhunderts noch in ihrer Kindheit war und grosse Hindernisse zu überwinden hatte. Sehr oft ist Chemnitz mit der Ausscheidung unächter Schriften oder Stellen derselben beschäftigt. Das leichtfertige, ja betrügerische Verfahren der Gegner machte ihm viel Arbeit und Verdruss. Was nur zur bessern Einsicht in die trientischen Decrete beitragen konnte, ist nicht ungenutzt geblieben, mit Vorliebe das,

was Andrada von den geheimen Berathungen zu verrathen schien. Man vergleiche die für Chemnitz nicht erreichbaren, erst später an das Licht hervorgezogenen Acten des Concils mit seiner Auslegung, so wird man über den Scharfsinn und die Unbefangenheit des Urtheils, wovon jene zeugt, sich höchlich verwundern. Mit gleicher Redlichkeit spricht Chemnitz von dem protestantischen Lehrbegriff. Er stützt sich auf die öffentlichen Bekenntnisse im Sinne der lutherischen Kirche, deren Abweichung von der reformirten und gewissen Parteien nicht verschwiegen, von den schwärmerischen Secten aber entschieden ausgesprochen wird. Luther ist ihm der Mann der Reformation, das auserwählte Rüstzeug Gottes, welches dem Lichte des Evangeliums den Sieg über die Finsterniss des Papstthums erkämpfen sollte. Er tritt für ihn in die Schranken, wenn die Trienter kühne Sätze aus seinen Schriften nehmen, um ihrer Lust am Fluchen und ihrem furchtbaren Hasse gegen diesen Genüge zu thun. Er zeigt den trefflichen Kern in der rauhen Schale und erklärt, dass derselbe auch von Anderen wohl gefunden werden könnte. Nächst Luther ist Melanchthon sein Gewährsmann. Er führt eine Stelle aus dessen Dogmatik als ein »öffentliches Zeugniss unserer Kirchen« an. Auch Calvin und Brenz werden erwähnt.

Die Anklagen der Reformatoren gegen die römische Kirche lassen sich in dem Satze zusammenfassen, dass sie von der Schrift und dem reineren Alterthume in wesentlichen Stücken abgewichen sei. Chemnitz rechtfertigt diesen Vorwurf so gründlich und einleuchtend, wie es bisher nicht geschehen war. Der Schriftbeweis war auf dem Standpunkte des Tridentinums, welches in der Noth die Tradition zu Hülfe nehmen konnte, nicht unerlässlich, damit eine Lehre dogmatisches Ansehn erhielt, wie man denn in den Sätzen vom Cölibat, Ablass und Fegfeuer Nichts von jenem antrifft. Gewöhnlich spricht das Concil seine Übereinstimmung mit der Schrift allgemein aus. Aus Rücksicht auf den Geschmack der Zeit kleidet es gern scholastische Gedanken in biblische Redeweisen, »den Wein durch Wasser verderbend.« Führt es Stellen der Schrift an, geschieht es »*pro forma.*« Chemnitz beleuchtet in diesem Sinne das Decret von der Rechtfertigung. Ihr paulinischer Begriff werde wohl angedeutet, aber an dem entscheidenden Punkte durch den aristotelischen verdrängt. Er entwickelt mit sorgfältiger grammatikalischer Analyse gewisser Stellen der Schrift

die Momente negativ und positiv. Er folgt dabei dem Grundsatze, dass jedes zur Heilserkenntniss nothwendig gehörende Dogma einen bestimmten Ort in der Schrift habe, von welchem man ausgehen und nach welchem man andere auffassen müsse. Alles Klügeln und Speculiren über das uns Geoffenbarte sei unzulässig, ebenso wie alles Disputiren nach irgend welchen der gewöhnlichen Vernunft plausibel erscheinenden Gesichtspunkten. Der Gläubige müsse an dem Kanon des heil. Geistes sich genügen lassen. Menschliche Gedanken zu Glaubensgesetzen erheben, sei ein unverkennbares Zeichen antichristischen Hochmuths, welchem die Leichtfertigkeit der Exegeten diene, die solche Dogmen nachträglich in dunkeln, meist allegorischen Sprüchen wider ihr Wissen von deren Unzulänglichkeit nachzuweisen suchten. Dogmen, welche an der Schrift keinen Halt, sondern Widerspruch fänden, wären auch mit den wichtigsten Stücken des Evangeliums unvereinbar. Das trientische Bekenntniss, eine Mischung evangelischer und unevangelischer Elemente, könne Halbheiten und Widersprüche nicht überwinden. Theoretische und practische Prüfung erweise das evangelische als biblisch wahr, einfach und heilsam nach allen Seiten.

Einen besseren Halt, als die Schrift, bot dem Tridentinum die Tradition, aber doch einen ungenügenden. Davon war es so sehr überzeugt, dass es den Umfang der letzteren nicht mehr im Sinne des Vincenz von Lerinum bestimmte, sondern mit dem Besitzstande der römischen Kirche zusammenfallen liess. Rechtgläubige Lehrer derselben fanden keinen Grund für einige Dogmen, z. B. vom Fegfeuer, in dem Alterthume. Gleichwohl mochte das Concil das Ansehn desselben auch in solchen Fällen nicht entbehren. Die Ehrfurcht des Volkes vor der römischen Kirche ruhte vornämlich auf dem Glauben, dass sie allein die alte katholische und apostolische sei. Dieser, von den Protestanten in manchen Ländern erschütterte Glaube konnte nicht gestärkt werden, wenn Geständnisse, wie das erwähnte, von dem Concil wiederholt wurden. Die Politik der Selbsterhaltung übte auf dasselbe einen grösseren Einfluss aus, als die Achtung vor der Wahrheit. Daher nahm es zu Mitteln seine Zuflucht, welche in das Bereich der Fälschungen zu zählen sind. Keines ist ihm geläufiger, als unter altkatholischen Namen mittelalterliche, ja moderne Lehren und Einrichtungen für apostolische Traditionen auszugeben. Wie verschieden das Alter-

thum über diese von den Römischen gedacht habe, ist oben dargelegt. Es nannte das Abendmahl in einem Sinne ein Opfer, welcher an den Sprachgebrauch der Schrift sich anschliesst, aber dem römischen widerspricht. Der alte Messkanon hat durch verschiedene Päpste allmählig die dem römischen Messopfer entsprechende Form erhalten. Die Privat- oder Stillmesse wurde ehemals ebenso mit der Communion gefeiert, wie die öffentliche, welche durch nichts Besonderes ausgezeichnet wurde. Das reinere Alterthum dachte sich die Heiligen im Himmel betend für die Lebenden, aber an keine Nothwendigkeit, sie anzubeten. Es hat Ablass ertheilt, d. h. Erlass der kanonischen Strafen, welche die Kirche für schwere Verbrechen zur Förderung einer gründlichen Busse auferlegte, aber niemals Eingriffe in die Strafgewalt Gottes oder die Macht zur Vergebung der Sünden für vermeintlich satisfactorische menschliche Leistungen in Anspruch genommen.

Vieles, was im Alterthume eine Verwandtschaft hat mit dem römischen Lehrsysteme, galt damals, in den ersten fünf Jahrhunderten, für etwas mit dem allgemeinen Glauben der Kirche Unvereinbares. Einwirkungen des Heidenthums und Judenthums wurden schon von den Aposteln bekämpft, tauchten aber in mannigfaltigen Formen immer wieder auf und erhielten nach dem Verfall des alten Katholicismus kirchliche Sanction und römisches Gepräge. Chemnitz führt uns in die Kämpfe des gesunden Geistes mit den ungesunden Richtungen, welche durch den Beifall einzelner bedeutender Männer, noch mehr aber durch die Gunst äusserer Umstände gefährlich wurden, in der Weise ein, dass wir mit den Motiven und Argumenten der beiden Parteien vertraut werden und eine überraschende Ähnlichkeit zwischen der orthodoxen und protestantischen Lehrart auf der einen, und zwischen der heterodoxen und der römischen auf der andern Seite wahrnehmen. Augustin, der grösste aller Kirchenväter, wird uns als der mächtigste Zeuge für den altkatholischen Charakter unseres Glaubens offenbar. Er klagte tief über die Masse heidnischen und namentlich jüdischen Aberglaubens, welche das Christenthum und die Christenheit erdrücken müsse. Aber aus Furcht vor einer Aufregung der Kirche, deren Autorität ihm höher stand, als mit seinem evangelischen Standpunkte sich vertrug, wagte er es nicht, ihre Schäden mit reformatorischem Ernste anzugreifen. Wer fortan Augustins Werk fortsetzen wollte, hatte an dem Papstthume, der

Hauptstütze des verfälschten Christenthums, einen Gegner, der nur einem Luther nicht gewachsen war. Von Augustin bis Luther gab es wenige Zeugen für die alte apostolische und katholische Wahrheit gegen die römische Unwahrheit. Die Römischen können ihren Glauben mit einem katholischen Consensus der Väter nicht stützen. Sie erkünsteln einen solchen ohne Bedenken. Privatansichten werden für Dogmen, Privatandachten für allgemeine Gebräuche ausgegeben. Unrichtige Übersetzungen und apokryphische Schriften werden untadelhaften Quellen gleichgestellt. Auch völlig Unnachweisbares läuft mit unter. Treffen bei einem Kirchenvater evangelische und unevangelische Äusserungen zusammen, so kommen diese allein in Betracht, ohne dass eine der Schrift gemässe Auslegung versucht wird. Die Römischen müssen der Geschichte Gewalt anthun, um den Schein des Alters und der Ursprünglichkeit für ihre Lehre zu behaupten. Lässt man dieselbe frei sich erklären, tritt die grössere Verwandtschaft der lutherischen Kirche mit der altkatholischen sogleich ans Licht. Nicht ohne Grund ist Chemnitz aber zum Vorwurf gemacht, dass er sie so nahe derselben rücke, dass die lutherische Kirche nichts Anderes sei, als eine Fortsetzung der patristischen, deren Idealisirung aus dem Streben hervorgehe, von jener die Beschuldigung der Neuheit abzuwälzen. Daher könne seine Behandlung des Alterthums nicht immer von Willkür freigesprochen werden. (Holtzmann, a. a. O. S. 374—377.) Chemnitz wünscht noch einen engeren Anschluss an dasselbe in einzelnen Stücken, besonders in dem Pönitenzwesen. Wie Melanchthon tadelt er eine solche Reform, welche gleichsam die Krankheit mit einem Heilmittel angreife, welches schlimmer sei, als die Krankheit selbst. Nichts soll aber um seines hohen Alters willen allein Geltung behalten. Gewohnheit ohne Wahrheit sei ein alter Irrthum. Jene müsse ausgeschlossen bleiben, wenn es sich um Vernunft und Wahrheit handele. Mit der Liebe zur christlichen Freiheit, welche der Schriftnorm Alles unterwirft, eine kindliche Bescheidenheit im Urtheil über das Erbe der Väter verbindend, widerlegt Chemnitz durch die ganze Haltung des Examens die römische Klage, dass die Reformation in frevelhafter Neuerungslust mit der anderthalbtausendjährigen Vergangenheit des Christenthums gebrochen, den Glauben der Väter aufgegeben, das Ansehn der Kirche zerstört und durch die Freilassung der Subjectivität den Geist der Revolution gegen Kirche und Staat entfesselt habe. Wir

lernen auch aus dem Examen, dass die römische Lehre, deren Unwandelbarkeit stets gerühmt ist, die Gestalt, mit welcher sie in das Mittelalter trat, oft geändert hat, sowohl in den Schulen der Scholastiker, als auch nach dem Auftreten der Reformatoren. Die Gegner der Letzteren kämpften mit anderen Argumenten, als die Theologen auf dem Concil. Diese stellten die Streitfrage anders, als jene, wenig aus Liebe zur Wahrheit, meist in der Absicht, leichter einen scheinbaren Sieg davon zu tragen. Die Anwendung solcher Winkelzüge und die Behauptung des Anspruches, mit der Schrift und dem Alterthume in schönster Eintracht zu stehen, trotz der Unfähigkeit, sie darzuthun, sind unzweideutige Zeichen von der Wahrheit des evangelischen Bekenntnisses und der Unhaltbarkeit des römischen, welches nur ein im Irrthum befangener, wenn nicht verstockter Sinn festhalten konnte.

Das Examen spricht durch die Art der Darstellung ungemein an. Sie ist einfach und frei von aller Künstelei. Der Leser soll nicht auf Kosten der Wahrheit überredet, sondern zu seinem Heile überzeugt werden. Chemnitz hat stets die Sache im Auge und trifft stets den Mittelpunkt mit einem schlagenden Urtheil. Er verwirrt nie durch die Masse gelehrten Stoffs, der Frage, von welcher er handelt, stets sich bewusst und geübt in der Kunst, sachgemäss zu ordnen. Er zieht die Beschreibung der Gedanken den Begriffsspaltungen vor. Er schreibt ein reines, fliessendes Latein und ändert an den theologischen Ausdrücken Nichts. Niemals giebt er die würdevolle Haltung eines gewissenhaften Examinators auf. Man verzeiht es ihm gern, dass er oft die scharfen Waffen seines Witzes handhabt, da er gerechten Zorn zu mässigen weiss. Seines Heils in Christo gewiss, kann er mit Fassung das ungerechte Urtheil der Trienter vernehmen und die Mahnung befolgen: Sie werden fluchen; du aber wirst segnen.

Dritte Abtheilung.

Martin Chemnitz' Prüfung des Conciliums zu Trient im Auszuge,

nebst den Verhandlungen des Conciliums.

§ 25. Von der heil. Schrift und den Traditionen.

Verhandlungen des Concils.

Alle fanden die christliche Lehre theils in der Schrift, theils in der Tradition, Einige auf diese, durch welche man jene allein besitze, in letzter Beziehung gegründet*, Andere auf die Kirche, ohne welche Schrift und Tradition unhaltbar und die Ketzer unwiderlegbar seien. Man erwiederte den Letzteren: Die Autorität der Kirche zu behaupten sei ohne Wirkung auf die sich selbst die wahre Kirche nennenden Ketzer und durchaus unstatthaft, weil dieselbe schon wegen der Autorität des geistlichen Standes, der eigentlichen Kirche, und besonders des Concils mit dem Papste für etwas nie Bestrittenes und Unbestreitbares gelten müsse**.

Marinarus widerrieth eine Untersuchung über die Tradition. Grosse Schwierigkeiten werde die unerlässliche Frage machen: ob die, im alten Bunde nicht gestattete, Unterscheidung einer mündlichen und schriftlichen Erkenntnissquelle im neuen dem göttlichen Willen gemäss sei oder nicht? Christus habe seine Lehre nur mündlich mitgetheilt, aber ihre Aufzeichnung den Aposteln nicht verboten, die dann doch gewiss unter dem Beistande des heil. Geistes und nicht zufällig geschehen sei. Zwei von Gott gegebene Erkenntnissquellen, eine schriftliche und eine mündliche, anzunehmen, habe das Concil also kein Recht, auch keine Veranlassung weder vom Alterthume, welches ihre Gleichstellung nicht

* *Sarpi l. II,* § 44. 49. ** § 45.

behauptet, noch von der evangelischen Partei, welche sie noch nicht bestritten habe. Solche Rücksicht auf den Frieden diene der Kirche zu ihrer Erhaltung nicht, erwiederte der Legat Polus. Das Concil müsse jegliche Verschiedenheit des wahren Glaubens von dem falschen, mithin die Gleichstellung jener Erkenntnissquellen aussprechen*. Man war darüber wohl einig, aber sonst sehr verschiedener Meinung, namentlich über den Umfang der Tradition. Einige rechneten zu ihr die kirchlichen Einrichtungen, Andere die Concilien und päpstlichen Decrete. Etliche sprachen für die dogmatischen Traditionen ohne Ausnahme und für diejenigen rituellen, welche in der Kirche noch üblich wären. Damit Niemand diese, von den Aposteln nicht ausgegangenen, für ausgeschlossen halte, empfahlen Einige die Auslassung des Wortes »apostolische« und jeder Bezeichnung der aufzunehmenden. Der Bischof von Chiozza verwarf die nicht eigentlich apostolischen, die unzähligen und unerträglich drückenden. (Wozu forsche man nach denselben, da doch das Evangelium alles zum Heil und Leben des Christen Nothwendige geschrieben darbiete?**) Ein für die Tradition angeführtes Decret der Synode von Florenz wurde von ihm für unächt erklärt, von dem Legaten Cervinus vertheidigt***.

Der Entwurf des Decretes verband mit der Schrift die von Christo mündlich oder durch den heil. Geist gegebenen und noch vorhandenen Traditionen. Jemand sah in diesem Ausdruck eine Beschränkung, wegen welcher man die Kirche anklagen könne, dass sie göttliche Anordnungen früher und jetzt habe fallen lassen. Mit Grund habe die Kirche disciplinarische, nicht für alle Zeit, sondern für die erste den Aposteln überlieferte Gesetze aufgegeben, brauche also nicht alle einst gültigen wiederherzustellen, lautete die Antwort. Seripandus fand jenen Ausdruck zu weit, weil er auch die apostolischen Kanons in sich schliesse, deren letzter das von dem Concil kanonisirte Buch des Predigers nicht für kanonisch halte. Man erwiederte, dieser Kanon sei früh verworfen worden. Die völlige Gleichstellung der Schrift und Tradition missfiel dem Bertanus. Diese verdiene, obschon ebenso wahr, wie jene, jedoch weniger fest, da ein Theil derselben aufgehört habe, nicht die gleiche Verehrung. Der Bischof von Bitonto dagegen:

* *Sarpi l. II.* § 46. — ** *Raynald* 1546. *no.* 26. — *** *Pallav. l. VI. c.* 11. *n.* 8 *ss.*

Beide wären Worte Gottes und die ersten Glaubensprincipien, nur durch die Art der Aufbewahrung verschieden. Auch Gesetze der Schrift wären veränderlich, wie die Beschneidung. Dennoch gefiel ihm nachher der Ausdruck »ähnliche« Verehrung mehr, als »gleiche.« Der Bischof von Chiozza sagte: Die Gleichstellung sei »gottlos.« Grosser Unwille sprach sich aus. Der erste Legat wollte Theologen die Frage vorlegen: ob das Decret geändert, oder der Bischof bestraft werden solle? Nun deutete dieser »gottlos« für »inhuman« und bat endlich um Verzeihung*. In der Session erklärte er nicht *placet*, sondern *obediam* und verliess bald das Concil.

Anfangs sprach man das Anathem unbedingt gegen die *violatores* der Schrift und Tradition aus, schliesslich nur gegen die, welche die Schrift nicht annehmen und die Tradition wissentlich verachten würden**.

Die Bischöfe von Fiesole und Astorga klagten über Vergeudung der Zeit mit den Debatten über die Schrift und Traditionen. Polus warf ihnen Mangel an Einsicht vor. Luther habe durch seinen Kampf gegen die legitime Autorität und die Übersetzung der biblischen Bücher, welche der Kirche zur Stütze ihrer Lehren dienten, jene aufgeregt. Die meisten und schlimmsten Corruptelen des geistlichen Standes beträfen die auf die Schrift führende Predigt- und Lehrweise, sodann das Bekenntniss, den Cultus, die Übung der Gebräuche und Kirchengesetze, was zu den Traditionen gehöre. Nachdem diese Punkte ordentlich erledigt seien, habe die Synode mehr, als die Hälfte ihres Weges, glücklich zurückgelegt***.

Auch der Papst sah die Decrete über diese Stücke für überflüssige an, weil sie noch nicht bestritten seien. Die Legaten erwiederten rücksichtlich der Traditionen, dass die Lutheraner sie vernichten wollten, indem sie zu verstehen gäben, dass die Schrift alles zur Seeligkeit Nöthige enthalte. Diese beiden Artikel gehörten, obwohl sie für ebenso viele Principien gehalten werden müssten, unter die bestrittensten und wichtigsten, deren Entscheidung dem Concil obliege****.

* *Pallav. l.* 6. *c.* 14. *n.* 1—5. — ** *c.* 11. *n.* 9. 10. — *** *c.* 14. *n.* 6. 7. — **** *Sarpi l. II,* § 58.

Bestimmungen des Concils.

Aufnahme und Aufzählung
der heil. Bücher des alten und neuen Testaments.

Erstes Decret.

Da die heil. ökumenische und allgemeine trientische Synode, im heil. Geiste gesetzmässig versammelt unter dem Vorsitz von drei Legaten des römischen Stuhles, dies beständig sich vorgesetzt, dass nach Beseitigung aller Irrthümer in der Kirche die Reinheit des Evangeliums bewahrt werde, welches zuvor von den Propheten in der heil. Schrift verheissen unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, zuerst mit eignem Munde verkündigt, dann durch seine Apostel als die Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenzucht aller Creatur hat predigen lassen, und da sie erkennt, dass diese Wahrheit und Zucht enthalten sei in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Traditionen, welche aus Christi eignem Munde von den Aposteln empfangen oder von den Aposteln selbst, indem der heil. Geist sie dictirte, gleichsam von Hand zu Hand überliefert bis zu uns gelangt sind; so nimmt sie auf und verehrt mit gleicher Frömmigkeit und Ehrfurcht (*pari pietatis affectu ac reverentia*) nach dem Vorgange der orthodoxen Väter alle Bücher alten und neuen Testaments, da von beiden allein Gott Urheber ist, sowie jene Glauben und Sitten betreffenden Traditionen, als welche mündlich von Christo oder vom heil. Geiste dictirt und durch eine ununterbrochene Succession in der katholischen Kirche erhalten worden sind. Sie hat für nöthig gehalten, den Index der heil. Bücher zu diesem Beschlusse zu schreiben, damit Niemand darüber in Zweifel komme, welche Bücher die heil. Synode aufgenommen habe. (Die apokryphischen des alten und die bezweifelten des neuen Testaments stehen mit den übrigen ohne Unterschied zusammen, wie in den gewöhnlichen Ausgaben der Vulgata.)

Wenn Jemand aber die vollständigen Bücher mit allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche bisher gelesen sind und in der alten gemeinen (*vulgata*) lateinischen Ausgabe stehen, als heilige und kanonische nicht aufnimmt, auch die vorgenannten Traditionen mit Wissen und Vorbedacht verachtet, sei er verflucht.

Und so mögen Alle einsehen, in welcher Ordnung und auf welchem Wege die Synode, nachdem sie mit dem Glaubensbekenntnisse den Grund gelegt hat, vorschreiten und welche Zeugnisse und Hülfsmittel vorzüglich sie bei der Bestätigung der Dogmen und Erneuerung der Sitten in der Kirche gebrauchen werde.

Zweites Decret.

Aufnahme der gemeinen (*vulgata*) Ausgabe, sowie die Art, die heil. Schrift auszulegen und zu drucken.

Überdies fasst die heil. Synode, bedenkend, wie ein nicht geringer Nutzen der Kirche Gottes erwachsen könne, wenn von den zahlreichen im Umlauf befindlichen lateinischen Ausgaben der heil. Bücher die für authentisch zu haltende bekannt werde, den Beschluss und erklärt, dass eben diese alte gemeine Ausgabe, welche ein langer Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche bewährt hat, bei den öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten oder Auslegungen für die authentische gehalten werde, und dass Niemand wage oder sich vornehme, sie unter irgend einem Vorwande zu verwerfen.

Ein anderer Kanon.

Um die frechen Geister zu zügeln, hat sie ferner beschlossen, dass Niemand auf seine Klugheit sich stützend in Sachen des Glaubens und der die Erbauung der christlichen Lehre angehenden Sitten die heil. Schrift nach seinen Gedanken verdrehe oder gegen den Sinn, welchen bis jetzt die heil. Mutter Kirche gehalten hat, deren Amt es ist über die wahre Meinung und Auslegung der heil. Schriften zu urtheilen, oder auch gegen den einmüthigen Consens der Väter die heil. Schrift zu deuten wage, auch wenn solche Auslegungen nie zur Veröffentlichung bestimmt wären. Die Contravenienten sollen durch die Ordinarien angezeigt und von den durch das Recht festgestellten Strafen betroffen werden.

§ 26. Von der heil. Schrift.

Prüfung.

Das Concil zu Trient verschliesst sich gegen die Forderung einer Reform der Lehre und Gebräuche nach der Schrift, indem es dieser die mündlichen Traditionen, den kanonischen Büchern

die apokryphischen, dem Grundtexte die Vulgata, dem Worte Gottes die Auslegung der römischen Kirche gleichsetzt.

Die Aufstellung dieser vierfachen Schutzwehr ausser der Schrift ist

1) ein Abfall von dem christlichen Alterthume, welches bei seinen Berathungen über die Religion an die Schrift allein sich hielt (Theodoret, Augustin, Cusanus);

2) ein Bekenntniss der Unfähigkeit, die von den Protestanten nachgewiesenen Irrthümer und Missbräuche mit der Schrift zu rechtfertigen;

3) eine entschiedene Erklärung, trotz der Schrift den Bestand der Lehre und Gebräuche aufrecht zu halten, als wenn deren apostolischer Charakter auch ohne die Schrift wohl zu begründen sei.

Die trientische Zusammenstellung der Schrift und Tradition hat den Sinn, dass nicht jene, sondern diese bestimmt und befähigt sei, das Urtheil der Christen in Glaubenssachen zu normiren. Dies folgenschwere Decret verlangt die sorgsamste Prüfung, da unser Glaube seines Grundes gewiss sein muss.

Das Concil mochte lieber die unhaltbare Nebenordnung von Schrift und Tradition, als eine das Volk empörende Unterordnung jener unter diese aussprechen. So wird die Allgemeinheit des Ausdrucks von dem in die trientischen Geheimnisse eingeweihten Andrada gedeutet (*Orthod. Explic. l. II, pag.* 68). Der Beschluss wird von ihm und Andern in folgender Weise begründet: »Die Apostel hatten von Christo Befehl, seine Lehre mündlich zu verkündigen, nicht zur Aufzeichnung. Nur den geringeren, unwichtigeren Theil derselben durften sie dem Gedächtnisse zur Stütze niederschreiben« (*Idem ibid. pag.* 63. 88). Soll aber die Berufung auf Jer. 31, 33 und 2 Kor. 3, 3 gelten, dann durften sie gar Nichts schreiben, hätten also wider Christi Befehl gehandelt. Genaueres später. »Die Apostel wollten keinen schriftlichen Glaubenskanon überliefern,« meinen Pighius (*De Eccl. Hier. l. I. c.* 2—4), Andrada (*Orthod. Explic. l. II. pag.* 78) und Andere. Der Ursprung ihrer Briefe ein gelegentlicher, daher die Unvollständigkeit und Vieldeutigkeit derselben. Die Schrift könne den Religionsstreit nicht entscheiden. Sie sei selbst ein Gegenstand des Streites. Die Tradition, d. h. die konstante Meinung der Kirche, welche auch die Schriftauslegung normire, vermöge allein ihn zu schlichten.

Der Inhalt unseres Glaubens ist in einem bestimmten Worte von Gott uns gegeben. Die Reinheit des Wortes kommt durch die Nachstellungen des Teufels, die Angriffe der Welt und die Frechheit der Vernunft in Gefahren, gegen welche das Amt des Wortes keinen Schutz bietet. Die heil. Geschichte zeigt solche Gefahren, aber auch die Vorkehrungen, welche der himmlische Vater dagegen zu allen Zeiten getroffen hat, damit kein Zweifel sei über die rechte himmlische Lehre und die Norm zur Erkenntniss und Beurtheilung jeglicher Corruptelen.

Wir betrachten zuerst das alte Testament. Was von ihm in Bezug auf die Reinhaltung der himmlischen Lehre gilt, gilt auch von dem neuen.

Das rechte Verhältniss der Schrift zur Tradition lässt sich nicht einfacher, als auf historischem Wege finden. Die Geschichte der alttestamentlichen Schrift bezeugt ihren göttlichen Ursprung, welcher veranlasst wurde durch die Unfähigkeit der Gläubigen, das geoffenbarte Wort in Gestalt der Tradition für sich und die Nachkommen rein zu erhalten, und beweist, dass die Schrift, als die durch Inspiration gegebene und wohl verbürgte Auswahl aus den umfangreicheren mündlichen Überlieferungen der Patriarchen, des Moses und der Propheten, die untrügliche, Glauben und Leben des israelitischen Volkes bestimmende, einzige Norm sein sollte.

Der Rückgang von dem neuen Testamente auf das alte motivirt sich damit, dass die Schriftform nicht erst von den Aposteln, sondern schon von Moses und den Propheten gebraucht worden ist. Die gleiche Wichtigkeit der Schriftform für den neuen Bund, wie für den alten, wird nachher erwiesen werden.

Träger der Offenbarung waren bis auf Moses auserwählte Geschlechter, namentlich das der Patriarchen. Gleichwohl liessen sie Verfälschungen zu, so dass neue, die Reinheit wiederherstellende Offenbarungen eintreten mussten. Gott befahl dem Moses, sie niederzuschreiben, nachdem er den Anfang der Schrift durch eigene Aufzeichnung des Dekalogs eingeweiht hatte. Die ausserordentliche Auszeichnung des Moses sollte dem Volke die Inspiration dessen, was Moses hinzufügen musste, verbürgen. Die dem Dekalog vorangehenden Aufzeichnungen über die Zeit der Patriarchen machten neue Offenbarungen über die ächte Lehre derselben überflüssig. Auch das dem Moses Geoffenbarte stand nun für alle Zeiten fest.

Das Gesetz war als schriftlich fixirtes vollkommen geeignet, die unwandelbare Glaubens- und Lebensregel dem Volke zu sein. Die Pflicht, diesen ihm anvertrauten Schatz zu bewahren, schloss allen Gebrauch willkürlicher Satzungen oder Traditionen aus. Der von Moses gegebene Bericht über die patriarchalische Religion war trotz seiner Kürze als die auch für die Nachkommen ausreichende Quelle derselben anzuerkennen, da diese Auswahl unter Gottes Leitung entstanden war. Die Ächtheit der mündlichen Überlieferung liess sich nur nach ihrer Übereinstimmung mit der geschriebenen bestimmen, so dass diese für jene die Richtschnur sein musste.

Die Propheten schlossen den mosaischen Urkunden erläuternde Offenbarungen an. Auf Gottes Befehl geschah die Aufzeichnung Jes. 8, 16; Jer. 36, 2; Hab. 2, 2 und der Anschluss Jes. 24, 26; 30, 8; Jer. 36, 1. 2.

Bei Verfälschungen der Lehre oder des Cultus befragten Propheten und Könige nur die Schrift, obwohl oft darin von mündlichen Mittheilungen die Rede ist. Jes. 8, 20: zum Gesetz und Zeugniss; Josaphat 2 Chron. 17, 9; Ezechias 2 Chron. 31; Josias und Jonas. Die wahre Religion stand und fiel in Israel mit dem normativen Ansehn der heil. Schrift.

Eine Vergleichung der jüdischen Tradition mit der römischen zeigt eine auffallende Verwandtschaft zwischen beiden rücksichtlich ihres Princips und der Art, ihre Zuverlässigkeit zu vertheidigen.

Das römische Traditionsprincip war im Wesentlichen schon von den Pharisäern ausgebildet, welche mündliche Überlieferungen theils zur Vervollständigung (im Dogma), theils zur Auslegung (in der Disciplin) der alttestamentlichen Schrift mit dem Anspruch auf gleiche Würde ihr an die Seite stellten (Matth. 5, 15. 23; Mark. 7, 18; Luk. 11).

Die Meinung von der Unvollständigkeit des Schriftinhalts für Glauben und Leben führte bei steigendem Verfall der Frömmigkeit zu einer solchen Werthschätzung der mündlichen Tradition, dass die normative Würde der heil. Schrift untergraben, und so ihr Hauptzweck, die Verfälschung der reinen Lehre fern zu halten, vereitelt wurde. Christus stellte diese wieder her, indem er die pharisäische Tradition als falsche bekämpfte und, keine andere Tradition substituirend, nur die Schriften des Moses und der Propheten gelten liess. Dagegen fixirten die Rabbinen ihre Tradition,

sogar mit Berufung auf die Schrift, im Talmud, mit welchem sie für Jahrhunderte den Fortschritt des Judenthums verhinderten, worüber noch Rabbi Abraham und Lyra klagen. Eine eng geschlossene und glänzende Reihe der Edelsten des Volkes, welche eine dem Josua durch Moses überlieferte Geheimlehre bis auf Juda zur Zeit der Entstehung des Talmuds fortgepflanzt haben sollen, wird, wie die Succession der Bischöfe von den Römischen, als Bürgschaft für die Wahrheit der jüdischen Tradition aufgeführt. Wenn nun die Annahme der Schrift aus der Hand der kirchlichen Tradition zur Annahme aller übrigen römischen Traditionen verpflichtete, was Andrada behauptet, so müsste ein mit dem Talmud zerfallener Jude auch an der alttestamentlichen Schrift, da sie von dem Zeugniss jener Bürgen abhängig gemacht wird, irre werden. An dieser Consequenz zeigt sich jener Satz als unhaltbar. — Die Römischen treten der für das Ansehn der Schriften des neuen Testaments aus dem Bisherigen sich ergebenden Folgerung mit Argumenten entgegen, von welchen das eine auf eine unerweisliche Charakterverschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, das andere auf die Priorität der apostolischen Tradition gestützt ist.

Unsere Gegner wollen uns nicht erlauben, von der Übertragung der Schriftform aus dem alten Bunde in den neuen auf die gleiche Bedeutung derselben für die Erhaltung der reinen Lehre im neuen zu schliessen. Sie wenden Folgendes ein:

1. Die neutestamentliche Lehre sollte nach Jer. 31, 33 und 2 Kor. 3, 3 (vergl. Hebr. 8, 10) nicht, wie die alttestamentliche, in die Form des todten Buchstabens gebracht, sondern durch das lebendige Wort den Herzen eingeprägt und von Mund zu Mund fortgepflanzt werden. Dagegen spricht sowohl das Vorhandensein der apostolischen Schriften, als auch die lange Alleinherrschaft der Tradition im alten Bunde und ihre kurze im neuen. Falsch gedeutet ist a) Jer. 31, 33. Der Prophet vergleicht altes und neues Testament oder Gesetz und Evangelium, insofern als erst mit diesem jenes dem Menschen durch den heil. Geist angeeignet wird, keineswegs in dem Sinne, als ob das Organ des heil. Geistes nur das mündliche Wort sein sollte, nicht das geschriebene. Jenes ist nicht weniger ein äusserliches Mittel, als dieses. b) 2 Kor. 3, 3. Paulus nennt die gläubigen Korinther einen »Brief Christi« nicht im Gegensatze gegen seine Briefe, als ob diese die Bekehrung des

Menschen nicht vermitteln könnten, sondern gegen die Unwiedergeborenen unter dem Gesetze, insofern Christus und mit ihm das Gesetz in den Korinthern, welche an ihn glaubten, ausgeprägt war.

Demnach fordert die neutestamentliche Offenbarung nach ihrem Charakter zu ihrer Darstellung ebensowenig das mündliche Wort, wie die alttestamentliche das schriftliche.

2. Weil die urapostolische Kirche Anfangs das Evangelium nur mündlich erhalten und fortgepflanzt hätte, so wäre, meint Andrada, diese Mittheilungsweise als die ursprüngliche der schriftlichen noch immer vorzuziehen. Wir erinnern dagegen: Die Schrift wurde im alten Bunde ungeachtet des langen Bestandes der Tradition eingeführt. Man müsste, wäre jener Satz richtig, die Apostel der Verwerfung der von Christo eingeführten Mittheilungsweise beschuldigen. Endlich hat die Tradition durch ihre Priorität das Ansehn der neutestamentlichen Schrift nicht gehemmt, sondern befördert, indem sie ihre Aufnahme vorbereitete. Mithin behält unser Schluss seine Gültigkeit und wir können unsere Beweisführung fortsetzen. Entscheidend ist die Frage nach dem Ursprunge und der Bestimmung der neutestamentlichen Schrift zur Rechtfertigung der evangelischen und altkatholischen Lehre von dem Ansehn, der Vollkommenheit und Zulänglichkeit derselben, deren kleiner Anfang schon für die Bestimmung des rechten Verhältnisses von Schrift und Tradition wichtige Momente darbietet.

Wir stellen einen Ausspruch des Irenäus voran: »Der allein wahre und lebendig machende Glaube ist der, welchen die Kirche von den Aposteln aufgenommen und an ihre Söhne ausgetheilt hat. Denn der Herr über Alles gab seinen Aposteln die Vollmacht des Evangeliums, durch welche wir auch die Wahrheit, das ist die Lehre des Sohnes Gottes, erfahren haben, denen auch der Herr gesagt hat: Wer euch hört, der hört mich u. s. w. Wir erfuhren ja die Veranstaltung des Heils eben durch die, durch welche das Evangelium zu uns gelangt ist, welches sie damals verkündigt, später aber nach Gottes Willen in der Schrift uns überliefert haben als Fundament und Säule unseres Glaubens« (*Adv. haer. l. III, cap.* 1. 1).

Hierin liegen folgende Gedanken: Die mündliche Predigt der Apostel ist nachher von ihnen in die Schriftform gebracht, damit die primitive Kirche daraus den allein wahren Glauben schöpfen möchte. Nicht menschlicher Entschluss, sondern Gottes Wille be-

stimmte die Apostel zum Schreiben. Qualitative Identität des mündlichen und schriftlichen Wortes derselben. Die Schrift zunächst ein Ersatz für das mündliche Wort, dann aber auch Fundament und Säule des Glaubens, vornämlich für die Nachwelt, welche nur in ihr den apostolischen und urkirchlichen Glauben besitzt. Irenäus hat Ketzer diejenigen genannt, welche die Schrift entweder verwarfen, oder ihre Autorität, Vollkommenheit und Sufficienz, nähme man die Tradition nicht zu Hülfe, anfochten, wie jetzt die Römischen.

Das erste apostolische Schriftstück, das Schreiben der Synode in Jerusalem an die Gläubigen in Antiochia Apstg. 15, 23—29, enthält: Die auf den Beschluss und dessen Aufzeichnung sich beziehende Erklärung der Apostel und Ältesten: »Es hat dem heil. Geist gefallen und uns;« die Angabe, dass die Urheber des Streits in Antiochia auf das Wort der Apostel sich beriefen; die Erkenntniss von der Unzulänglichkeit eines mündlichen Berichts des Paulus und Silas, welche den Synodalbeschluss nach Antiochia bringen sollten; die Bestimmung des Briefes, den mündlichen Bericht kurz und klar zusammenfassend, ein Document für dessen apostolischen Charakter zu sein.

Die Erkenntniss von der Unentbehrlichkeit eines Ersatzes für das mündliche Wort veranlasste zunächst die Apostel zur Abfassung von Schriften, welche die jener Bestimmung entsprechenden Eigenschaften qualitativer Identität mit dem mündlichen Worte, zureichender Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen.

Die Erweiterung des Wirkungskreises nöthigte die Apostel zum Schreiben, um mit Bekannten den früheren Verkehr fortzusetzen oder mit persönlich Unbekannten neuen anzuknüpfen. Der mündliche Verkehr wurde theils wiederholt für alle Stufen der gläubigen Erkenntniss, — über die unterste siehe Hebr. 6, 1. 2 — theils erläutert und tiefer begründet. Die Briefe an die Galater, Hebräer und Römer, welcher eine *methodus christianae fidei* enthält, handeln mit zureichender Ausführlichkeit von den Hauptartikeln des christlichen Glaubens. Die Evangelien enthalten, wie schon Cyrill und Augustin erkannten, eine zur Heilserkenntniss genügende Auswahl aus Christi Reden und Thaten. Der alten Kirche lag die Anmassung fern, aus der Tradition das in jenen nicht Erwähnte zu ergänzen; sie beurtheilte den Werth aller dahin abzielenden Berichte nach den vier Evangelien. — Paulus

bezeichnet Eph. 3, 6 nicht als ungenügend, was er zuvor »in der Kürze« geschrieben. Es sollte vielmehr hinreichen, um daran seine Einsicht in das Geheimniss Christi zu merken. Vergl. Gal. 6, 16, wo er den Inhalt dieses Briefes eine Lebensregel für die Leser nennt.

»Dunkel« ist die Schrift nicht Allen, sondern den Ungelehrigen und Leichtfertigen, d. h. den vom heil. Geiste nicht Erleuchteten, 2 Petr. 3, 16. Vergl. 1 Kor. 2, 14 und 2 Kor. 4, 3. 4. — Wir besitzen in den neutestamentlichen Schriften die Verkündigung der Apostel ihrem wesentlichen Inhalte, nicht ihrem Umfange nach (qualitative, nicht quantitative Identität). Paulus versicherte, er gäbe sich und seine Lehre schriftlich nicht anders, als mündlich 2 Kor. 1, 13. Er wünschte die Verbreitung seiner Briefe 2 Kor. 1, 1; Gal. 1, 2; ihren Austausch Kol. 4, 16. Er empfahl den Thessalonichern sein Schreiben an sie ebenso, wie seine Predigt vor ihnen. »Haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel« 2 Thess. 2, 15. Weil dieser Brief das erste paulinische, ja das erste apostolische Schreiben überhaupt war, abgesehen von dem oben erwähnten Briefe der Synode, verstand sich die Ergänzung desselben durch das weit ausführlichere mündliche Wort damals von selbst. Nicht so später. Am Ende seiner Wirksamkeit empfahl Paulus »die Schrift,« d. h. das alte Testament mit Einschluss der von dem neuen vorhandenen Stücke, als »nützlich« zur Ausbildung eines »Menschen Gottes« 2 Tim. 3, 14—17. War sie so viel einem Diener des Evangeliums werth, musste sie einem schlichten Laien längst zureichend sein.

Der Schluss einer Rede des Apostels über das Mahl des Herrn 1 Kor. 11, 34: »Das Übrige will ich ordnen, wenn ich komme,« wird von den Jesuiten so gedeutet, als wenn der Apostel einen Theil seiner Lehre, hier von der Messe, nur mündlich habe überliefern wollen. Aber er hatte doch, was er vom Herrn empfangen hatte, wie er versichert, hier in dem Briefe ausgesprochen und gewiss nur Unwesentliches, wie äusserliche Gebräuche, persönlich anzuordnen beschlossen. Wir schliessen: Die Gleichstellung von Schrift und Tradition war natürlich am Anfange der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels, nicht mehr gegen dessen Ende. Jetzt aber, wo keine Möglichkeit denkbar ist, den apostolischen Charakter irgend einer Tradition ohne die neutestamentliche Schrift

zu ermitteln, ist die Gleichstellung von Schrift und Tradition durchaus unberechtigt.

Die Apostel gaben der Kirche mit ihren Schriften nicht allein einen Ersatz für ihr mündliches Zeugniss, sondern auch authentische Dokumente, ohne welche sie weder volle Glaubensgewissheit, noch Schutz gegen eine falsche Tradition haben konnte. Steht ihre Wichtigkeit in dieser zwiefachen Beziehung fest, so bedarf es eines besonderen Beweises für die Nothwendigkeit ihres allgemeinen und dauernden Gebrauches nicht mehr.

Die Thatsachen des Lebens Christi bilden die Grundlage der apostolischen Verkündigung. Die vier Evangelien beschäftigen sich ausschliesslich mit denselben. Der Zweck ihrer Abfassung ist von Lukas und Johannes ausgesprochen. Lukas deutet in seinem Prolog Kap. 1, 1—4 auf viele unglaubwürdige Berichte hin und verspricht dem Theophilus die Mittheilung der von ihm gesammelten Aussagen derjenigen, welche von Anfang an Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit Christi und Diener des Wortes gewesen seien, damit er selbst über die Zuverlässigkeit des ihm ertheilten katechetischen Unterrichts volle Gewissheit erlangen könne. Eben desshalb fügt Johannes den vorhandenen Evangelien das seinige ergänzend hinzu mit der Erklärung: Diese Zeichen sind geschrieben, dass ihr glaubt, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und dass ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen Kap. 20, 31. Wenn schon die Zeitgenossen der Apostel auf schriftliche Berichte derselben oder deren Schüler einen hohen Werth legen mussten, um wie viel mehr müssen wir darin, und nicht in der angeblich apostolischen Tradition, die für unsern Glauben unentbehrliche Plerophorie der evangelischen Lehre suchen. — Eine falsche Tradition entstand noch bei Lebzeiten der Apostel und gefährdete fast alle ihre Gemeinden. Irrlehrer fanden im Namen des heil. Geistes mit Offenbarungen oder im Namen der Apostel mit erdichteten Briefen hier und da Eingang. Paulus warnte vor solchen 2 Thess. 2, 2 und versah diesen Brief wie die folgenden mit einem Handzeichen. Glieder der korinthischen Gemeinde, in welcher Apostel zu Parteihäuptern gemacht wurden, setzten auf den soliden Bau ein unhaltbares Machwerk. Die Galater gaben unter dem Einflusse judaisirender Irrlehrer fast das Fundament auf. Paulus erklärte: So Jemand euch Evangelium prediget, anders denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht Gal. 1, 9. Unfähig zur Bewahrung

des Überlieferten musste die Kirche die apostolischen Schriften als das rechte Correctiv und als die rechte Stütze gegen eine falsche Tradition anerkennen und gebrauchen. Die Römischen meinen, den wahren Apostolat in ihrem Episcopate zu besitzen. Allein dann ständen die Bischöfe über den Schülern der Apostel. Paulus beglaubigte den Timotheus vor den Korinthern mit einem Briefe 1 Kor. 4, 17. Die römischen Bischöfe dagegen wollen, obwohl tief unter einem Timotheus und Titus stehend, den apostolischen Charakter ihrer Tradition und Vollmacht nicht nachweisen. Mag ihnen das Ungewisse genügen, wir halten uns an die apostolischen Schriften, welche um der Glaubensgewissheit willen von dem väterlich sorgenden Gotte der Kirche Christi für alle Zeiten gegeben worden sind. Wir brauchen Hindeutungen der Apostel auf den über ihren Tod hinausreichenden Gebrauch ihrer Schriften — bestimmt gefordert 2 Petr. 1, 15 — nicht aufzusuchen, da die Geschichte der Kirche die Unentbehrlichkeit derselben hinlänglich erwiesen hat.

Viele Zeugnisse der alten Kirche bestätigen das Resultat unserer Untersuchung über die Autorität, Vollkommenheit und Sufficienz der Schrift, deren normatives Ansehn, getragen von dem Urtheile des heil. Geistes und bezeugt von der alten Kirche, gegen alle Angriffe seine Festigkeit bewährt.

Der Consensus der alten reinern Kirche unterstützt und bestärkt uns in der Ehrfurcht vor der Schrift. Da aber unser Glaube nur auf dem Worte Gottes, nicht auf menschlichem Ansehn sicher ruhen kann, so stellen wir die Zeugnisse der Väter dem Urtheile des heil. Geistes von der Schrift nicht voran, sondern nach.

Autorität der Schrift. Jenem Satze des Irenäus schliessen wir den des Chrysostomus (*hom.* 1 *in Matth.*) an, dass die Kirche dieser Stütze für ihren Glauben nach dem Verluste der ersten Würde, in welcher sie nur des mündlichen Unterrichts bedurfte, nicht mehr entbehren könnte. Theophylakt: Die Schrift von den Aposteln gegen die aufkeimenden Ketzereien gerichtet.

Vollkommenheit und Sufficienz. Die offenbaren Sprüche der Schrift enthalten Alles, was den Glauben und die Sitten betrifft; Alles, was daneben vorgebracht wird, ist verderblich (*Augustinus de doctr. chr. lib.* 2, *cap.* 9; *c. lit. Petil. lib.* 3, *cap.* 6). Ebenso bestimmt reden über die Suff. Athanasius und Chrysostomus. Die

Schrift einziger Ersatz der sichtbaren Gegenwart Christi (*Aug. tract.* 2. *in epist. Joh.*).

Alleinige Norm und Regel. Basilius sieht einen Abfall vom Glauben in dem Zu- und Absetzen in Bezug auf die Schrift (*serm. de fidei conf.*), dessen Eigenthümlichkeit in der Beschränkung auf dieselbe bestehe (*mor. sum.* 80. *cap.* 22). Sie müsse die alleinige Richtschnur für Lehrer und Hörer in der Kirche sein. Dies haben alle Väter nach dem Vorgange des Origenes anerkannt. Sie hatten bei Privatdisputationen und auf den allgemeinen Concilien dieselbe stets zur Hand, eingedenk der Mahnung des Kaisers Konstantin, den inspirirten Reden der Fragen Lösung zu entnehmen (*Theodoret. hist. lib.* 1, *cap.* 7. Kein Concil darf wider die Schrift präjudiciren *Aug. c. Max. lib.* 1, *cap.* 14). Es begeht, in Widerspruch mit ihr sich setzend, ein schweres Unrecht (*Hier. ad Gal.*). In Sachen der Lehre gilt kein Ansehn der Person. Was seine Autorität nicht von der Schrift hat, wird ebenso leicht verachtet, wie gebilligt (Ders. *in Matth. cap.* 23). Die Verschiedenheit der Meinungen über die Ketzertaufe hatte nach Cyprian (*ep.* 74. *ad Pompejum*) ihren Grund entweder in der kirchlichen Fortleitung der Tradition, oder in ihrer Quelle. Kehre man zur Quelle, der Schrift, zurück, dann höre der menschliche Irrthum auf. Dieser Rath wurde von Augustin — nur nicht zu Gunsten der Ansicht Cyprians von der Ketzertaufe — gerühmt (*de unico baptismo c. Donat. l. V.*, *c.* 26) und oft, z. B. gegen die Donatisten, befolgt. Sie sollten ihre Kirche als die wahre mit klaren Zeugnissen der Schrift nachweisen, nicht mit der Zahl ihrer Bischöfe und deren Beschlüssen, nicht mit wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen. Darauf berufe sich auch die katholische Kirche nicht, obwohl sie dergleichen genug anführen könne (*de un. eccl. cap.* 16). Die Schrift hatte ihn von der manichäischen Ketzerei befreit, indem ihr weit verbreitetes Ansehn ihn auf die Absicht Gottes führte, dass er durch sie gesucht sein wolle (*conf. lib.* 6. *cap.* 5). Eben davon wollten die Alten die Katechumenen überzeugen. Ihre Katechese eine *introductio ad Scripturam* (*Aug. de catech. rud.*).

Glaubensnorm wird die Schrift auch von den Römischen hergebrachter Weise genannt. »Alles in der Schrift ist wahr, aber auch Anderes, und zwar weit mehr, als was sie enthält.« So Andrada (*Orthod. Explic. l. II. pag.* 125. 126). Weil sie dann aber jenen Namen nicht mehr verdiente, wollte Pighius sie nach der

Tradition regulirt wissen. Die Trienter neigen sich eben dahin. Traditionen, Concilien, Väter sollten unabhängig von der Schrift den Streit entscheiden. Der Satz: »soweit sie auf die Schrift sich gründen« wurde von ihnen in dem Geleitsbriefe der Protestanten gestrichen. Andrada argumentirt: Hat die wahre Kirche immer bestanden, und ist der wahre Glaube von dieser unzertrennlich, mithin stets zu glauben was sie lehrt, es stimme mit der Schrift oder nicht, so ist der Sinn der Kirche die exacteste Norm für unsern Glauben. Demnach könnte der sich Kirche nennende sichtbare Verein als solcher die rechte Lehre zur falschen und den Irrthum zur Wahrheit machen. Aber die Kirche ist kein autokratischer Verein, sondern muss ihre Lehre als göttliche erweisen und zwar aus der Schrift. Kann sie das nicht, so ist sie eine falsche Kirche. Welche die wahre sei, muss man also nach der göttlichen Lehre urtheilen (Joh. 10, 3. 27; Eph. 2, 20), nicht nach dem Status der Kirche. Die wahre Kirche tritt nicht rein in die Erscheinung. Ihre Lehre hat oft Stoppelwerk bei sich, und bisweilen herrscht die falsche über sie so, dass ein Elias an ihrem Dasein zweifelt.

Ferner soll die Schrift kein normatives Ansehn haben, weil ihr Wort zweideutig und dunkel sei, daher von den Ketzern arg verdreht werde. Da wird die Schuld der Ketzer ihr aufgebürdet. Und doch ist den Gegnern bekannt, dass die dunkeln Stellen ihr Licht von den deutlichen empfangen, und allein diese bei Streitfragen gelten dürfen nach *Augustinus c. Petil. cap.* 5, 16. 19. Ihr schlichter Ausdruck giebt Jedem bestimmt, was er bedarf, dem Forscher Stoff genug zum Denken. Sie fordert von jedem Leser einen für ihr Verständniss empfänglichen Sinn (1 Kor. 2, 14; 2 Kor. 4, 3. 4), welchem sie je länger je mehr ihren unerschöpfbaren Reichthum erschliesst. Diese Bestimmungen setzen wir voraus, wenn wir von der Klarheit der Schrift reden nach Ps. 18; 118; 2 Petr. 1, 19.

Die Schrift bedarf also der Tradition zur Entscheidung religiöser Streitigkeiten nicht. Die Gleichstellung beider in der Theorie wird in der Praxis zur Unterordnung der Schrift unter die Meinung der Kirche, welche, nicht mehr gebunden an die göttliche Norm, menschlicher Willkür anheimfällt. Das Concil hat durch die folgenden Beschlüsse über den Kanon, die Auslegung der Schrift u. s. w. unsere Deutung seines Decrets thatsächlich bestätigt.

§ 27. Von dem Schriftkanon.

Verhandlungen des Concils.

Alle in der Kirche bisher vorgelesenen Bücher des alten Testaments (mit den Apokryphen) und des neuen wurden auf Grund der Verzeichnisse von Concilien und Päpsten bestätigt*. Del Monte und Pacheco erklärten, eine neue Prüfung ihres kanonischen Werthes wäre unnütz und dem Ansehn der Concilien nachtheilig. Cervinus und Polus forderten und erlangten sie zur gründlichen Widerlegung der Ketzer**. Einige unterschieden nun die alle Zeit unbedingt anerkannten Bücher von den zuweilen verworfenen oder bezweifelten, in Bezug auf den Gebrauch die dogmatischen von den erbaulichen. Ludwig de Catana, Seripandus, Bertanus erinnerten an die Alten und an Cajetan. Eine zweite Partei erwähnte allgemein anerkannte, bezweifelte und nie anerkannte, wie die 7 alttestamentlichen Apokryphen und einige Kapitel von Daniel und Esther. Eine dritte wünschte keine Unterscheidung und einen einfachen Katalog nach dem Beispiel des Concils von Carthago. Eine vierte, welche alle Bücher der Vulgata kanonische und göttliche nannte, siegte. Das in keinem alten Kataloge erwähnte, aber im Gottesdienste gebräuchliche Buch Baruch wurde als Anhang des Jeremias betrachtet und nach dem Vorgange des Concils zu Florenz den übrigen hinzugefügt***.

Prüfung.

Eine Consequenz des römischen Traditionsprincips ist das Decret über den Kanon der Schrift, von dessen Unhaltbarkeit ein Nachweis ihrer Bezeichnung als der kanonischen, ihrer kanonischen Autorität und des Unterschiedes zwischen den kanonischen und apokryphischen Büchern, welchen das Concil aufgehoben hat, den Leser überzeugen wird.

1. Der Name: Kanon ist der Schrift nicht in Folge eines Concilienbeschlusses oder eines der sogenannten apostolischen Canones, sondern ihres eigenen Sprachgebrauchs zu Theil geworden. Als Inbegriff der apostolischen Lehre muss die Schrift den Dienern

* *Sarpi l. II.* § 47. — ** *Pallav. l. VI. c.* 11. *n.* 6. 7. — *** *Id. ib. n.* 4. — *Sarpi l. II.* §§ 47. 48. 49.

am Worte Gottes bei dem Aufbau der Kirche nach 2 Kor. 10, 13, vergl. Ps. 19, 5, die Richtschnur sein für ihr Urtheil über das Rechte und Verkehrte, das Wahre und Falsche. Sie zeichnet als die geoffenbarte Heilslehre allen Gläubigen die Grenzlinie vor, deren Beobachtung sie vor Corruptelen schützt und im Besitze der Gnadengaben erhält (Gal. 6, 16; Phil. 3, 16). — Das über die Autorität, Vollkommenheit und Sufficienz der Schrift Erörterte sehen wir durch die altkatholische Anwendung des Begriffs: Kanon auf dieselbe bestätigt. Varinus definirt *κανων* — metaphorisch die Zunge am Waagebalken, wesshalb die Schrift einmal von Augustin die göttlichen Waagschalen genannt wird — als das untrügliche Maass, welches durchaus keinen Zu- oder Absatz gestattet, mithin als das Vollkommene das Unvollkommene normirt. Demnach verpflichtet die kanonische Schrift den Christen zum unbedingten Gehorsam gegen ihre Bestimmungen für Glauben und Leben, berechtigt ihn aber, nach denselben alle religiösen Äusserungen der Menschen frei zu beurtheilen. Mit ihrer Herrscherwürde überragt sie selbst die ihr entsprechenden Beschlüsse von Bischöfen und Concilien. So dachte Augustin über die Briefe des gefeierten Cyprian (*c. Cresc. lib.* 2, *cap.* 31. 32). Wenn er verlangte, dass die kirchlichen Schriftsteller ihre Äusserungen mit Zeugnissen der kanonischen Bücher oder probablen Gründen stützen müssten, so verstand er unter dem letzten Ausdrucke keineswegs die Tradition oder Etwas der Art, sondern nichtreligiöse, dem Gebiete des allgemeinen Wissens angehörige Sätze und meinte, dass ein Irrthum in Betreff solcher, welcher dem frommen Glauben nicht widerstreite, dem Christen keine Gefahr bringe (*ep.* 112. *ad Paulin.*).

2. Die Schrift empfängt, wie die Römischen behaupten, ihre kanonische Autorität von der Kirche, welche sie Büchern von Aposteln versagt, denen der Apostelschüler Markus und Lukas gewährt habe. Einer hat die Blasphemie ausgesprochen: Verlassen von der gegenwärtigen Kirche, gelte die Schrift an sich nicht mehr, als die Fabeln Äsops. So ist das Axiom entstanden: Gleiches Ansehn mit der Schrift hat das, was die Kirche ohne dieselbe lehrt und bestimmt.

Wir Evangelischen führen ihre kanonische Autorität zurück:

a) *principaliter* auf den Impuls und die Inspiration des heil. Geistes (2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21);

b) auf die zur Aufzeichnung ihres Inhalts auserwählten und göttlich beglaubigten Verfasser;

c) auf die primitive Kirche als Zeugin des Ursprungs derselben.

Weil die Entscheidung der Frage von dem Nachweise der Ursprünglichkeit abhängt, so hat das Alterthum die Zeugnisse derjenigen Gemeinden, welche die Bezeugung der urapostolischen verwahrten, gewissenhaft gesammelt. Die Werke jener Apostelschüler waren aufgenommen, weil deren Lehrer sie gebilligt hatten. Untergeschobene Bücher wurden auch wegen der zwischen ihrem Inhalte und der Kirchenlehre bemerkbaren Differenz verworfen. Die Berücksichtigung der Kirchenlehre durfte damals, wo man die apostolische Predigt noch im frischen Gedächtnisse hatte, der historischen Beweisführung sich wohl anschliessen. Solche Bücher, welchen durchaus sichere oder übereinstimmende Zeugnisse der ersten Kirche mangelten, wurden von den unzweifelhaft apostolischen abgesondert. Der Schriftkanon ist bald nach Eusebius von Cäsarea, welcher, eine überwiegend historische Methode befolgend, unbestrittene, bestrittene und durchaus verworfene Bücher unterschied, zum Abschluss gekommen.

Das Concil von Trient hat den Standpunkt eines Zeugen mit dem eines Richters vertauscht, indem es die kanonischen Bücher des alten und die bestrittenen des neuen Testaments für heilige und kanonische erklärt, und so Werke göttlicher Eingebung und menschlicher Erfindung gleichstellt. Augustin wusste von einer solchen Machtvollkommenheit der Kirche Nichts. Er verwies den Manichäer Faustus auf die historisch nachweisbare Überlieferung der ersten Gemeinden von dem apostolischen Ursprunge der kanonischen Bücher. Papst, Concil oder Kirche können die den Evangelisten und Aposteln gegebenen Traditionen nicht ändern, lehrte Gerson *de vita spirit. lect.* 2, *coroll.* 7. Ihre Autorität habe nicht die gleiche Festigkeit, um zu machen, dass Etwas *pure de fide* sei. Anders stehe es mit dem Ansehn der urapostolischen Kirche, welches den Augustin zum Glauben an das Evangelium bewogen hätte.

3. Die apokryphischen (im weitern Sinne oder bezweifelten) Bücher blieben von dem Kanon fern. Dazu gab Veranlassung:

a) der Mangel an hinreichend zuverlässigen, festen und ein-

stimmigen Zeugnissen der nachapostolischen Kirche von der Bezeugung der apostolischen über deren apostolischen Charakter;

b) die Schwierigkeit, über ihre Authentie durch die Bezeugung der ersten Kirche Gewissheit zu erlangen: Etliche hielten sie für untergeschoben;

c) der Zwiespalt unter den ältesten Vätern, welcher bewirkte, dass man die Frage unentschieden auf die Nachkommen vererbte. Demgemäss darf die jetzige Kirche über den Werth der bezweifelten Bücher Nichts entscheiden, so lange ihr offenbare und feste Dokumente mangeln. Der Kanon des Glaubens bleibt nur dann gewiss, wenn allein die Zeugnisse kanonischer Bücher dogmatische Beweiskraft behalten, und die bestrittenen nach der Analogie der offenbaren Zeugnisse in den kanonischen ausgelegt, jedoch zur öffentlichen und privaten Erbauung frei gelassen werden. Die Trienter haben diesen wichtigen Unterschied aufgehoben und einen neuen Schriftkanon angeordnet. Augustin hat allerdings in seiner Schrift *de doctr. chr. lib.* 2, *cap.* 8, die bezweifelten Bücher kanonische genannt, aber an einen Vorlesekanon, nicht an einen Offenbarungskanon gedacht und niemals beide in dogmatischer Hinsicht gleichgestellt. Vergl. *c. Gaud. ep. lib.* 2, *cap.* 23. Diesen Unterschied bewahrte auch Hieronymus, welcher die Vorlesebücher in Hinsicht des dogmatischen Gebrauchs apokryphische im weitern Sinne, sonst wegen ihres hohen Alters und langen Gebrauchs »Schriften« oder »heil. Schriften« im Gegensatz zu den kanonischen nannte. Nach ihm kam jener Unterschied in Vergessenheit. Gregors Zeitgenossen liessen die Gleichstellung der Evangelien und Concilienbeschlüsse zu. Es folgte die Kanonisation der päpstlichen Decretalen, welche sogar einen Vorrang vor den apostolischen Schriften erhielten. Die Protestanten erhielten auf ihre Mahnung, die altkatholischen Grundsätze über den Kanon wieder anzuerkennen, die Antwort: Alle Lehre und Observanz der römischen Kirche müsse auch ohne den Nachweis ihrer Schriftgemässheit für apostolische Tradition angesehen werden.

§ 28. Von der Übersetzung der heil. Schrift.

Verhandlungen des Concils.

Die Vulgata sollte für göttlich und authentisch in allen ihren Theilen gelten, erklärten die Strengen. Sonst würde den Ketzereien nicht gewehrt, die Inquisition durch simple Grammatiker

gelähmt, und die Festigkeit des römischen Lehrsystems, welches zum grossen Theile auf Stellen der Vulgata sich stütze, erschüttert werden, wenn Jedem die Übersetzung der Schrift und ihre Veröffentlichung frei stehen sollte. Einige fragten: Habe Gott den Griechen eine authentische Schrift gegeben, warum nicht auch den Römern? Die Vulgata müsse vom heil. Geiste dictirt sein. Andere beschränkten sich darauf, dass dem Concil die Macht zustehen müsse, eine Übersetzung für irrthumsfrei zu erklären.

Der freisinnige Ludwig de Catana hatte gerathen, dass man nichts Neues unternehmen möge. Das Verständniss des Grundtextes sei nach dem Urtheile Cajetans die besste Waffe gegen die Ketzer und nothwendig wegen der Irrthumsfähigkeit jedes Übersetzers. Die Authentisirung einer Version stehe nur dem Concil zu, würde aber ohne eine zehnjährige Arbeit unausführbar sein. Isidorus Clarius erinnerte daran, dass die alte Kirche mehre Übersetzungen der Schrift gebraucht, aber den Grundtext ihnen vorgezogen habe; dass ihr von den lateinischen die Itala die besste erschienen sei, bis Hieronymus eine bessere angefertigt habe. Endlich sei aus beiden Versionen die Vulgata entstanden, welche zum grössten Theil von Hieronymus stamme, der keine Inspiration sich zugeschrieben habe. Man möge die Vulgata verbessern, dann den anderen Versionen vorziehen und die Anfertigung neuer untersagen*. Auch Bertanus empfahl, sie für die legitime zu erklären, von den übrigen zu schweigen**. Pacheco verwarf diese sämmtlich mit Einschluss der LXX. Vega liess die Vulgata für authentisch gelten, insofern sie Nichts dem Glauben und Leben des Christen Schädliches enthalte. Madruzzi rieth umsonst, dass man eine bestimmte Version in jeder Landessprache authentisire.

Die Mehrzahl der Bischöfe entschied sich für die Ansicht der Strengen, übertrug jedoch die Revision und Correctur der Vulgata einem Ausschusse***. Diese stellte auf Befehl des Papstes ihre Arbeit bald ein.

Prüfung.

Um die Schriftgemässheit ihres Glaubens nicht bekümmert, verbieten die Trienter indirect das Übertragen der Schrift in Volkssprachen und authentisiren die höchst fehlerhafte Vulgata.

* *Sarpi l. II.* § 51. — *Pallav. l. VI. c.* 12. *n.* 5. — ** *Pallav. l. VI. c.* 15. *n.* 1. — *** *Sarpi l. II.* § 53.

Eine möglichst weite Verbreitung der Schrift war der Grund, wesshalb Gott die den Nachbarn Israels unverständlich gewordene hebräische Sprache mit der aramäischen (syro-chaldäischen), worin schon Daniel und Esra geschrieben, dann mit der griechischen vertauschen liess. Aus demselben Grunde schrieben die Apostel, welche von dem alten Testamente in der Übersetzung der *Septuaginta* Gebrauch machten, in der griechischen Sprache. Der Orient las das neue Testament sehr lange in der Grundsprache, der Occident nicht so lange in lateinischen Übersetzungen. Die Eroberer des weströmischen Reichs verdrängten zum Theil die lateinische Sprache, zum Theil vermischten sie dieselbe mit den ihrigen. Wider Gottes Willen Apstg. 2, 11 und 1 Kor. 14 gestattet Rom keine Übersetzung der Schrift in lebende Sprachen, höchstens eine bruchstückartige nach dem Bedarf des Predigers, und verfolgt die Ungehorsamen auf Leben und Tod. Das Concil bestätigt dies Verbot (später ausdrücklich, hier indirect), insofern es nur von lateinischen Ausgaben der Schrift redet.

Es soll »unter keinem Vorwande« gestattet sein, die Vulgata dem Grundtexte, wenigstens im öffentlichen Gebrauche, unterzuordnen, also auch dann nicht, wenn man Fehler in derselben nachgewiesen hat. Wir wollen der Vulgata einen gewissen Werth nicht absprechen. Aber ihr Alter ist nicht so hoch, wie man nach den Ausdrücken des Concils glauben sollte. Hieronymus kannte weit ältere Versionen und verbesserte sie mit viel Schonung. Mehre Theile des alten Testaments sind seine Arbeit, wovon wir im Buche der Psalmen und des Predigers wenig merken. An die Stelle der von ihm getilgten Fehler kamen später durch unberufene Herausgeber neue. Rom sieht Nichts von dem hellen Lichte, welches das neu erwachte Sprachstudium über die verwahrloste Bibel verbreitet hat. Paul IV. hat die treffliche Übersetzung des Erasmus mit allen verbesserten Ausgaben der Vulgata in den Codex der verdammten Bücher gesetzt. Die römische Kirche muss auch das Fehlerhafte vertheidigen, um sich zu behaupten. Manche Mängel der Vulgata bieten überdies ihren Dogmen eine Stütze. Zwei verdienen vor allen Beachtung. 1 Mose 3, 15 ist die Hauptstelle für den Mariencultus; denn sie lautet in der Vulgata: Sie wird der Schlange den Kopf zertreten, statt: Er, d. h. des Weibes Same. 2 Kor. 4, 1 werden die Verwalter des Hauses Gottes genannt *dispensatores*, welche nach einer dem Sinne der alten

Übersetzung nicht entsprechenden Deutung in den wesentlichen Stücken der Sacramente wider die Einsetzung dispensiren, also statt des ganzen Abendmahls nur das Brod austheilen dürfen.

§ 29. Von der Auslegung der heil. Schrift.

Verhandlungen des Concils.

Cajetan hatte einer neuen Auslegung das Wort geredet, wenn sie nur dem Texte, anderen Schriftstellen und der Glaubenslehre gemäss wäre. Seine Anhänger zu Trient sahen in einem Verbot der freien Forschung, für welche Gott Viele begabt habe, eine geistliche Tyrannei, die der Frömmigkeit schade, indem sie den Christen eine Anregung zu ihr nehme, und Zwiespalt über wichtige religiöse Fragen nicht hindere, wie man an den über den Sinn der Schrift einigen Scholastikern es gesehn, welche die einträchtige Gesinnung der frei auslegenden Kirchenväter nicht gekannt hätten. Die Gegner Cajetans erwiederten: Die Väter hätten des Zügels nicht bedurft, wie das gegenwärtige Geschlecht, welches in der Achtung vor der hinlänglich beleuchteten Schrift am sichersten durch das von den Scholastikern eingeführte Studium der aristotelischen Philosophie erhalten werde. Ein Franciscaner meinte, die Schrift eigne sich nur noch zum Beten, nicht zum Lernen, und sollte ein Gegenstand des Studiums allein den vollendeten Scholastikern sein*. Ähnlich redete Pacheco, damit eine den Vätern und der Kirche widersprechende Auslegung verhütet würde. Zuvor hatte der Bischof von Chiozza einen neuen Schriftsinn an den Stellen, welche von den Vätern und der Kirche noch keinen bestimmten erhalten hatten, in Schutz genommen. Dagegen wünschte Madruzzi die Interpretation nicht einem gewissen Stande gleichsam als Privilegium übertragen, jedoch, wenn sie in die Öffentlichkeit treten wollte, was nicht anonym geschehen dürfte, von geistlichen Censoren approbirt zu sehen**. Von der Unzulänglichkeit der patristischen Exegese überzeugt, billigten Einige einen neuen Schriftsinn, welcher der gerade herrschenden Kirchenlehre sich anbequeme. Sie konnten den Cusanus und das letzte Lateranconcil für ihren Standpunkt anführen. Soto liess die Exegese in allen den Glauben und die Sitten nicht berührenden

* *Sarpi l. II.* § 52. — ** *Pallav. l. VI. c.* 15. *n.* 3. 4.

Fragen frei, wie er meinte, im Sinne der Päpste, der Väter und des Paulus Röm. 12, 6*.

Grossen Beifall erndtete Pacheco für folgende Gedanken: Die Schrift wäre so sehr erläutert, dass man nichts Besseres hinzufügen könnte; der ihr gegebene neue Sinn hätte die Ketzereien erzeugt, daher müssten die modernen Geister von den Alten und der Kirche sich leiten lassen. Käme Einer mit einem besonderen Sinne, so müsse man ihn zwingen, dass er ihn in sich verschliesse und keine Unruhe mache.

Man rückte die Sätze über die Vulgata und Auslegung unter die Reformdecrete, damit das Anathem ausgelassen werden könnte**.

Prüfung.

Das Concil nimmt das Geschäft der Schriftauslegung den einzelnen Gläubigen und theilt es der Kirche, d. h. der Hierarchie zu, welche für ihre Interpretation den unbedingten Gehorsam der Laien beansprucht.

Viele Stellen der Schrift erklären sich selbst. Einzelne Fromme besitzen eine besondere Gabe zur Deutung der schwierigen zum Bessten der übrigen. Sie müssen, damit sie nicht ihre Ansicht hineintragen, auf die eigene Klugheit verzichten und die herrlichen Vorarbeiten der Alten dankbar benutzen. Die zweideutigen Worte des Concils enthalten nach der Angabe ihrer Ausleger nicht diese, sondern folgende Gedanken:

1. Die Gabe der Interpretation ist auf die römischen Bischöfe als Inhaber ihrer Lehrstühle (*ex privilegio loci*) beschränkt. — Aber der heil. Geist theilt seine Gaben aus, »nach dem er will« 1 Kor. 12, 11. Menschliche Willkür hält ihn nicht fest, wie die Geschichte des alten Testaments und die bekannte Unfähigkeit der meisten Bischöfe zum Erklären der Schrift beweist.

2. Die Bischöfe fordern unbedingte Annahme ihrer Auslegung im Widerspruche mit den Aposteln Apstg. 17, 11. 12; 1 Thess. 5, 19—21 und mit den Alten, welche im Allgemeinen gesunde hermeneutische Grundsätze befolgten — so Augustin *de util. cred. cap.* 2 — das Bedürfniss der Erleuchtung durch den heil. Geist anerkannten und zur Rechenschaft vor der Gemeinde bereit waren.

* *Sarpi l. II.* § 52. — ** *Sarpi l. II.* § 53.

3. Ebenso willig sollen die Laien gelten lassen die willkürlich als Beweisstellen zusammengerafften Sprüche der Alten, welche doch eigne und fremde Auslegung nach der Schrift abgeschätzt wissen wollten.

4. Die privilegirten Ausleger gehen von dem eigentlichen Wortsinne auch in den klarsten Stellen ab, und geben dennoch solche Erklärung, weil sie die der römischen Kirche sei, für das eigentliche Wort Gottes aus (*ipsissimum verbum Dei*). Andrada meint, der Ungebildete brauche den ganzen Schriftinhalt nicht zu wissen (*fides explicita*), nur von dessen Wahrheit im Allgemeinen überzeugt zu sein (*fides implicita*). Er denkt aber nicht an den schlichten Laienglauben, sondern den römischen Autoritätsglauben, welcher allein an die römische Kirche und ihre Satzungen sich hält. Er billigt statt des wahren Glaubens, der aus dem Worte Gottes hervorgeht, einen sclavischen Wahn, die Frucht menschlicher Überredung (*Orthod. Explic. l. II. pag.* 148). Dagegen lehren wir mit den Alten: Auch der nur mit dem Katechismus vertraute Laie muss zur Erweiterung seiner in demselben enthaltenen Schriftkenntniss von dem auf seine Fassungskraft Rücksicht nehmenden Ausleger angeleitet werden.

§ 30. Von den Traditionen.

Die Unzulänglichkeit der Schrift als erwiesen voraussetzend, stellt das Concil die apostolische Tradition ihr gleich, um unter ihrem Namen die auf kein Zeugniss der Schrift sich stützende Lehre und Observanz der römischen Kirche zu behaupten. Aber die Berufung auf das Alterthum hilft ihm nichts, da dessen Traditionen, wenigstens die dogmatischen, mit der Schrift im Einklange stehen. Diese Verschiedenheit der römischen und altkatholischen Überlieferung wird dem Leser durch eine Hinweisung auf die Gattungen der letzteren und ihren Werth im Vergleich mit den römischen klar werden. »Das Concil nimmt mit gleicher Frömmigkeit die ungeschriebenen, Glauben und Sitten betreffenden Traditionen auf, welche die Apostel von Christo selbst mündlich oder durch Eingebung des heil. Geistes empfangen haben und gleichsam von Hand zu Hand durch eine zusammenhängende Succession in der katholischen Kirche bewahrt bis auf die Gegenwart überliefert worden sind.«

Dieser Beschluss sanctionirt das Traditionsprincip, welches

schon vor der Reformation unter dem Namen: Gewalt der Kirche oder des Papstes geherrscht hatte. Jetzt erst wurde es von den Römischen mit Bestimmtheit ausgesprochen in dem Sinne, dass die römische Kirche kraft ihrer Succession von den Aposteln her apostolische Autorität für das beanspruche, was sie ohne oder auch wider die Schrift jemals statuirt habe oder statuiren werde. »Das Beispiel der orthodoxen Väter« wird mit Unrecht angeführt. Wir werden beweisen, dass die Alten, namentlich im Gebiete der Lehre, das normative Ansehn der Schrift aufrecht hielten und keine zweite, von ihr unabhängige Erkenntnissquelle und Regel gelten liessen. Die Alten umfassten mit dem Namen: Tradition ein grosses Gebiet von Überlieferungen verschiedenen Werthes. Daher handeln die Römischen unredlich, wenn sie allen davon handelnden Zeugnissen der Alten gleichsam eine Farbe anstreichen.

Ausser der Kindertaufe (*Sess. VI*, 7) erhält den Namen apostolischer Überlieferung die Selbstcommunion der Priester (*Sess. XIII*, 8), die letzte Ölung (*Sess. XIV*, 1), die Messe (*Sess. XXII*, 4. 9) und ihre Gebräuche (*Sess. XXIII*, 3), das Ehesacrament *Sess. XXIV*), die Priesterweihe (*Sess. XXIII*, 3) und das Fegfeuer (*Sess. XXV*).

[Anmerkung. Chemnitz stellt sieben Klassen altkatholischer Traditionen auf und fügt als achte die eigentlich römischen hinzu. Wir fassen jene der bessern Übersicht wegen in vier zusammen: historische, hermeneutische, bezeugende, rituelle (und disciplinarische), den Stoff der achten Klasse, welche die dogmatischen enthält, unter die vier vertheilend. Hollaz hat diese Eintheilung in 5 Klassen zuerst gegeben.]

Historische Traditionen.

1. Dahin gehört zunächst diejenige, welche das von Christo und den Aposteln — anfangs nur mündlich, nachher auch schriftlich — Verkündigte, sowie das durch die apostolischen Väter Überlieferte umfasst.

Die Alten haben oft für irgend ein Stück der christlichen Lehre, z. B. von der Taufe, von dem Abendmahle, das Wort Überlieferung gebraucht (die Überlieferung des Herrn, die evangelische, die apostolische). An eine zweite Erkenntnissquelle »ausser, neben und wider die Schrift« dachten sie dabei selbstverständlich nicht, ebensowenig wie der Apostel, welcher 1 Kor. 15, 2; 2 Thess. 3, 6

(vergl. Apstg. 16, 4) Überlieferung nannte, was er zu gleicher Zeit aufzeichnete. — Was Irenäus von den mündlichen Mittheilungen des Polycarp bezeugt, sie wären alle im Einklange mit der Schrift (*πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς Euseb. hist. lib.* 5, *cap.* 20), das gilt von den Mittheilungen des Polycarp im Allgemeinen. Ein noch vorhandener Brief des Letzteren an die Philipper, in welchem Irenäus den Charakter des Glaubens und der Lehre fand, theilt nichts Anderes mit, als die Hauptstücke der Schrift. Die Alten übten ohne Rücksicht auf die Personen diese von den Römischen an uns verdammte Prüfung der Traditionen. Papias, ein Apostelschüler, wurde (nach Euseb. am ob. Orte) von Irenäus getadelt, dass seine Vorliebe für die ungeschriebene Tradition ihn auf fremdartige Lehre und einiges Fabelhafte geführt habe. Was Clemens von Alexandrien aus einer geheimen apostolischen Überlieferung ableitete, z. B. die Lehre von der seeligmachenden Kraft der Philosophie und des mosaischen Gesetzes vor Christi Erscheinung, das wurde von seinem Schüler Origenes als schriftwidrig verworfen. Gleichwohl hielten noch Spätere den Glauben an eine christliche Geheimlehre fest und bereiteten die Vermischung der ächten Überlieferung mit der falschen vor.

2. Die Tradition von der treuen Aufbewahrung und Fortpflanzung der Schrift durch die Kirche ohne Unterbrechung der Zeit vermittelst einer bestimmten Succession.

Wir billigen sie, denn sie war ein Bekenntniss der Alten, dass sie an die Schrift gebunden seien, und eine Mahnung an die Nachkommen zu gleicher Beschränkung. Man rief denen, welche die Wahrheit bei der Kirche suchten, zu: Glaubet dem Evangelium! Augustin bekannte: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn das Ansehn der katholischen Kirche mich nicht dazu bestimmte (*c. ep. Manich. cap.* 5). Hier müssen wir uns aber an seine Äusserungen erinnern, aus welchen hervorgeht, dass für ihn das Ansehn der Kirche in der Empfehlung der ihm noch unbekannten Schrift entscheidend war, nicht so später, als er eine selbständige Überzeugung von der Hoheit der Schrift aus ihr selbst gewonnen hatte. Da würde er das in derselben nicht Nachweisbare gewiss nicht aufs Wort der Kirche mit gleicher Ehrfurcht, wie das in jener Gegebene, aufgenommen haben. Eben an jener Stelle, wo er die katholische Kirche rühmt, beruft er sich gegen

den Manichäer nicht auf die katholische Kirche, sondern auf die Schrift.

Wie sehr verschieden ist hier die altkatholische Tradition von der römischen! Jene bindet uns an die Schrift, diese reisst uns von ihr los. Jene giebt als Kennzeichen ihrer Ächtheit die Bezeugungen der ersten Kirche und ihre Symphonie mit der Schrift an. Diese drängt sich uns ohne Beweise als die apostolische auf. Die Inconsequenz der Römischen in der Anwendung ihres Traditionsprincips auf die Bücher des neuen Testaments, aber nicht des alten, ist oben gezeigt. Weil dieses selbst fordert, dass wir mit seinem Inhalte uns begnügen, darum verwerfen wir die rabbinische Tradition, welche als nothwendige Ergänzung desselben sich darstellt, mithin auf Grund derjenigen jüdischen Tradition, welche die Bücher des alten Testaments uns empfiehlt. So rechtfertigen wir unsere Annahme der kirchlichen Tradition von den kanonischen Büchern und unsere Verwerfung des Übrigen, was die Römischen mit ihrer Tradition uns aufdringen.

Eine reiche apokryphische Literatur wurde von etlichen Vätern, namentlich Clemens und Epiphanius, nicht ohne den Widerspruch Anderer so benutzt, dass Einiges daraus ohne Weiteres für apostolische Überlieferung ausgegeben wurde. Fortgesetzt wurde jene Literatur in den Legenden von Heiligen, deren Zahl vor Kurzem noch durch ein angeblich sehr altes Werk: Biographien der Apostel enthaltend, vermehrt ist. Römische Gelehrte, wie Valla, Cusanus, Erasmus, und evangelische haben den jungen Ursprung mancher solcher Pseudepigraphen entdeckt. Auch Concilienacten, Schriften des Clemens von Rom, des Ignatius u. A. waren gefälscht, um die mittelalterliche Macht der Hierarchie mit den Zeugnissen der ältesten Kirche zu rechtfertigen. Bekannt ist, wie geschickt Rom die Pseudo-Isidorischen Decretalen und das im 9. Jahrhundert entstandene Werk von der Schenkung Konstantins ausgebeutet hat.

3. Die Tradition von der in den Stammsitzen der Apostel aufbewahrten und von da verbreiteten apostolischen Wahrheit, auf welche Irenäus und Tertullian gegen die Ketzer ihrer Zeit lieber, als auf die Schrift, sich berufen haben, ohne eine Verschiedenheit dieser von jener anzunehmen.

Nach *Ir. lib.* 3, *cap.* 4 besitzt die Kirche die ganze apostolische Lehre von den Aposteln her, welche sie darin deponirten.

Man müsste an die Ordnung dieser Tradition, wären keine apostolische Schriften da, ausschliesslich sich halten, wie viele Barbaren gethan, welche jene »ohne Buchstaben und Tinte« im Herzen treu bewahrten. Tertullian behauptet *de praescr. haer.*: Jede mit den apostolischen Kirchen conspirirende Lehre müsse göttliche Wahrheit, jede andere Lüge sein. Er schliesst daher *cap.* 19: Man solle nicht auf die Schrift sich berufen, noch darauf den Streit stellen, weil sie entweder keinen Sieg oder nur einen ungewissen bringe. — Diese Sätze zeigen in ihrem, von den Römischen verhehlten Zusammenhange, dass Irenäus und Tertullian kein Dogma allein aus der Tradition abgeleitet, sondern bei ihrer Empfehlung die Glaubensartikel des apostolischen Symbolums, welches offenbar die Summe der Schrift enthält, im Auge gehabt haben. Weil die Ketzer einsahen, »dass sie anderswoher, als aus den Glaubensschriften, über Glaubenssachen Nichts vorbringen könnten« (*de pr. h. cap.* 14), sprachen sie denselben die Sufficienz und Vollkommenheit ab. »Sie glauben ohne die Schrift, damit sie wider die Schrift glauben mögen.« Tertullian zeigte ihnen, als sie ihm die Mahnung des Paulus an den Timotheus, das Überlieferte zu bewahren, vorhielten, aus dem Briefe selbst, dass er geschrieben sei, um die Überlieferung mitzutheilen. Es erschien dem Irenäus und Tertullian unzweckmässig, den Schriftbeweis für die Kirchenlehre gegen solche Ketzer, welche eine besondere Tradition und besondere Schriften entgegenstellten, zu führen. Sie beriefen sich also für die Ächtheit der kanonischen Bücher und die Zuverlässigkeit der sie Überliefernden auf die Übereinstimmung der verschiedenen Kirchen rücksichtlich der von ihren Vorstehern aufbewahrten apostolischen Wahrheit. Der Consens der kirchlichen Tradition mit der Schrift liess sich so unwidersprechlich darthun. Nachdem Irenäus den apostolischen Charakter der kirchlichen Tradition dargethan hatte, versicherte er im 3. Kap.: »Dass dieser Vater unseres Herrn Jesu Christi von den Kirchen verkündigt werde, kann, wer will, aus der Schrift selbst lernen und so ein gründliches Verständniss der apostolischen Tradition der Kirche gewinnen.

Schrift und Tradition standen bei Irenäus und Tertullian als äquivalente Grössen so zu einander, dass jene an ihrem Ansehn Nichts einbüsste, wenn ihr im Kampfe mit den beschriebenen Ketzern die Tradition vorgezogen wurde. Dass der alte Stand der

Kirche und die apostolische Lehre bis auf Irenäus fortgeführt war, brachte derselbe mit einer vollständigen Behandlung der Schrift im Lesen und Auslegen in Zusammenhang *lib. IV*, *cap*. 63. Ebenso hielt Tertullian die Reinheit der Kirchenlehre ohne die Integrität der sie vermittelnden Schrift nicht für denkbar. »Was wir (an der apostolischen Tradition festhaltend) sind, das ist die Schrift, und eben aus ihr sind wir« (*de pr. h. cap*. 38). — Die grössten Lobredner der Tradition im Alterthume, Irenäus und Tertullian, fanden also diese mit der Schrift im schönsten Einklange. Den Römischen ist es dagegen um eine schriftgemässe Tradition nicht zu thun, sondern um eine solche, deren Inhalt theils von der Schrift verschieden ist, theils ihr widerspricht.

Hermeneutische Traditionen.

1. Die Tradition von dem wahren Sinne der Schrift, auf welche die Kirchenväter, namentlich Irenäus und Tertullian, die Rechtmässigkeit ihrer Auslegung gründeten.

Die kirchliche Auslegung wurde von den Ketzern, welche der kanonischen Schriften sich bedienten, mit einer geheimen Überlieferung bekämpft. Die Väter stellten ihr die kirchliche Tradition von dem mit der Schrift selbst durch die Apostel der Kirche überlieferten Sinne derselben entgegen, wozu sie bei ihrer Sorge für die Bewahrung alles Apostolischen wohl befugt waren. Mit dieser hermeneutischen Tradition vertheidigten aber die Väter nichts über die Schrift Hinausgehendes, wie die Römischen thun. Ihre von Irenäus begründeten hermeneutischen Grundsätze gingen davon aus, dass die Schrift sich selbst auslegen müsse, indem die dunkeln Stellen nach den klaren der Analogie des Glaubens, d. h. des übrigen Schriftinhaltes gemäss, zu verstehen seien. Ferner war diese apostolische Tradition keine andere, als die in dem apostolischen Symbolum und der sogenannten Glaubensregel niedergelegte, welche der Schrift durchaus entspricht. Sie galt für die Regel, zu deren Beachtung die Kirche auch den gelehrtesten Erklärer verpflichtete. Wie Origenes seiner Dogmatik, so schickte Augustin seiner Auslegung der Genesis die Glaubensartikel voraus als ein Bekenntniss, dass er Nichts wider die Rechtgläubigkeit vorbringen werde. »Diese ächten, alten und wahren apostolischen Traditionen stehen bei uns in grosser Ehre. Alle Schriften der Propheten und Apostel umfassen wir eben in dem nativen Sinne,

welchen das apostolische, nicänische, und athanasianische Symbolum ausdrückt. Entschieden verdammen wir auch alle mit den Symbolen streitenden und durch wahre Gerichte verworfenen Schwärmereien.« Wir wissen dagegen willkürliche Deutungen der Schrift, welche die Römischen aus dem Herzen des Papstes oder den Decreten der Prälaten ohne klare und gewisse Beweise der Schrift uns aufdringen wollen, mit der ächten apostolischen Tradition in keine Verbindung zu bringen.

2. Hieher gehören jene Dogmen, welche in der Schrift nicht wörtlich stehen, aber durch eine feste Folgerung daraus abgeleitet werden können.

Dem von Augustin ausgesprochenen Grundsatze gemäss: »dass apostolische Tradition sei, was die ganze Kirche immer festgehalten, und kein Concil eingesetzt habe,« galt die Kindertaufe für ein von den Aposteln überliefertes Dogma. Indessen wies man den, welcher eine göttliche Autorität suchte, auf bestimmte Schriftlehren, wie die von der Beschneidung, von der allgemeinen Herrschaft der Erbsünde, welche die Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist nothwendig mache, u. A. Dagegen scheinen Aussprüche Augustins über die Gültigkeit der Ketzertaufe zu sprechen, worin er sie auf die Apostel zurückführt, »wie denn Vieles der Art in deren Schriften nicht gefunden werde« (*de bapt. c. Don. lib.* 2. *cap.* 7), oder auf die von der unfehlbaren Schrift empfohlene Kirche sich beruft (*c. Cresc. lib.* 1, *cap.* 33). Aber der Zusammenhang zeigt, dass er dies Dogma auf die Tradition allein nicht hat stützen wollen. Die Schrift überliefere freilich kein Beispiel weder für, noch gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, aber nach vielen Zeugnissen derselben müsse ihre Anerkennung für die allein richtige Sitte gelten. Er verbindet die kirchliche Gewohnheit und die Schrift, durch deren Zeugnisse sie handgreiflich bewiesen werde (*de bapt. c. Don. lib.* 5, *cap.* 4 *et* 23). Unläugbar hat das Zusammenstimmen der Gewohnheit und Schrift ein grosses Gewicht. Aber gewiss muss doch eine in der Schrift nicht gegründete Gewohnheit keine Gültigkeit behalten. Das Alterthum hat die Arianer, welche die Homousie des Sohnes als ungeschriebenes Dogma verwarfen und die aus gleichem Grunde die Gottheit des heil. Geistes läugnenden Macedonianer der »Liebe zum Buchstaben« angeklagt, welche mit der Liebe zur Schrift nicht verwechselt werden darf. Um Buchstaben und Sylben streiten wir nicht, wenn nur die Sache selbst einen guten Grund in der Schrift hat.

Bezeugende Traditionen.

Mit der Formel: Die Väter haben es so überliefert, berufen sich die Römischen häufig auf den katholischen Consensus derselben. Wir schätzen das Urtheil des christlichen Alterthums hoch, wie unser Studium seiner Werke zeigt, aber höher das der Schrift. Diese muss in allen Religionsstreitigkeiten Richter sein. Ihre Zeugnisse, treu und ohne Sophistik vorgelegt, überzeugen Jeden, welcher ohne Verläumdung urtheilt, heute noch, wie ehemals. Immer folgen einige Fromme ihrer Entscheidung. Welche Stellung nimmt hier die Kirche oder das in ihr von Gott geordnete Lehramt ein? Fragen wir das Alterthum, so lernten die Späteren von den Früheren, z. B. dass der johanneische Logos eine Person bezeichne, und überzeugten sich dann durch andere Schriftstellen von der Richtigkeit ihrer Auslegung. Denn der Glaube und die Anrufung ruhen auf dem Worte Gottes, nicht auf menschlicher Autorität. Das Zeugniss der Früheren stärkt auch die schwächeren Nachkommen, z. B. in Betreff der Kindertaufe. Richter ist Gottes Wort selbst; dazu kommt dann das Bekenntniss der wahren Kirche. Mithin gilt in der Kirche die Meinung, welche mit dem Worte Gottes übereinstimmt und mit dem Bekenntnisse der Frommen, diese seien zahlreicher, als die Gottlosen oder nicht (Melanchthon), oder — um mit Basilius zu reden — was dem Herrn gefällt, mit der Schrift stimmt und den Vätern nicht entgegen ist. Wir nehmen kein der Kirche ganz unbekanntes und mit dem ganzen Alterthume streitendes Dogma, wie das des Servet und der Wiedertäufer, auf.

Der katholische Consensus der Vorfahren hatte bei den Vätern keine andere Bedeutung, als bei uns. Mit jenem seltsame Irrthümer zurückzuweisen, hielt Athanasius zwar für genügend, setzte aber gern einige Schriftzeugnisse hinzu, »damit sein Schweigen keine Gelegenheit zur Unverschämtheit gebe« (*ad Epict.*). Es war immer von Wichtigkeit, dass man gegen die Neuerer den rechten alten Glauben vertreten konnte. Aber die Väter ordneten sich und ihre Lehre der Schrift unter, nur diese als unfehlbar betrachtend. Augustin hat mit Anderen gezeigt, wie man unpassende Redeweisen der Vorfahren, unbeschadet der ihnen gebührenden Ehrfurcht, durch eine schickliche Auslegung mildern und entschuldigen könnte. Aus Mangel an dringenden Anlässen hätten sie zu-

weilen etwas sorglos geredet. Ihre unrichtigen Worte müssten womöglich nach der Analogie des Glaubens — aus anderen Stellen oder aus der Schrift — gedeutet werden. Sie verwahrten sich nicht immer hinlänglich gegen das Extrem der verworfenen Lehre oder behaupteten es sogar aus allzu grossem Eifer, wie Dionys von Alexandrien. Bei rednerischen Wendungen versäumten sie oft die dogmatische Genauigkeit und äusserten Eigenes oder Partikuläres zuweilen ohne Unterscheidung desselben von dem allgemein Gültigen. Sie trugen auch nicht selten, jedoch meist widerstrebend, der Zeitrichtung Rechnung, verziehen gern den Früheren, nicht leicht sich selbst. Aber sie straften das durchaus Unhaltbare ohne Rückhalt. Die Grösse des Petrus könnte seine That der Verläugnung nicht verbessern (Augustin). Die Römischen dagegen mögen lieber den Irrthum mit den Vätern, als mit Andern die Wahrheit besitzen.

Unsere Erörterung zeigt, dass wir das Alterthum und das Ansehn der Kirche keineswegs missachten, wenn wir Sprüche der Väter ohne Weiteres nicht annehmen wollen, zumal solche, welche eines Grundes in der Schrift ermangeln.

Rituelle (und disciplinarische) Traditionen.

Mit dem Namen »ungeschriebene Traditionen« haben die Väter eigentlich nicht Glaubenssätze, welche unabhängig von der Schrift wären, sondern gewisse wegen ihres Alters von den Aposteln abgeleitete Gebräuche und Gewohnheiten bezeichnet.

Ungeschriebene Traditionen hiessen bei den Vätern Gebräuche, welchen kein expresses Mandat in der Schrift zum Grunde lag, bei Basilius »Dogmen ohne Schrift, aus der Tradition empfangen,« z. B. die Sitte, sich zu bekreuzen, im Gebete nach Osten sich zu wenden, Ceremonien bei der Taufe und dem Abendmahle. Glaubensartikel kamen hier nicht vor. Die Römischen denken bei jenem Ausdrucke an ihre aus der Schrift nicht ableitbaren Dogmen. So hindern sie eine Vereinbarung über die Lehre. Wäre diese getroffen, könnte man über die Gebräuche leichter sich verständigen. In Betreff der letzteren lehren wir Folgendes: Einige Ritus der Kirche sind, wie die Schrift zeigt, von den Aposteln angeordnet. Vielleicht noch andere. Welche diese seien, ist nicht mehr zu ermitteln. Von den in der Schrift gegebenen leiten wir gewisse apostolische Regeln für die Beurtheilung aller apostolischen

Traditionen ab, betreffend den Grund und das Maass ihrer Geltung.

Apostolische nennen wir

1) diejenigen Gebräuche, welche eine Anwendung, Übung und Erklärung der Schriftlehre enthalten, z. B. die Kindertaufe mit ihren Ceremonien, die rechte Feier des Abendmahls 1 Kor. 11;

2) die zum Anregen und Festhalten der Frömmigkeit dienlichen, mithin der apostolischen Vorschrift entsprechenden, dass Alles im Gottesdienste zur Besserung (erbaulich), ehrlich und ordentlich geschehe 1 Kor. 14, 26. 40;

3) alle die, über welche die christliche Freiheit verfügt. Sie heissen indifferente (adiaphorische), weil sie weder dem Glauben, noch den Sitten entgegen sind, verpflichten als solche Keinen unbedingt, abgesehen von der Rücksicht auf die schwachen Brüder, und müssen fallen, sobald die Kirche von ihrer Unhaltbarkeit sich überzeugt, wie dies mit dem von den Aposteln verbotenen Genusse des Bluts und Erstickten geschehen ist.

Der Christ muss diesen Traditionen apostolischen Charakters im weitern Sinne entgegentreten, wenn sie dem Worte Gottes widersprechen oder als Selbstzwecke aufgestellt werden d. h. gottesdienstlich, verdienstlich und nothwendig sein sollen. Im Übrigen kann die Kirche über die nicht schriftwidrigen, welche der Ordnung, dem Decorum und der Erbauung dienen und mit der christlichen Freiheit nicht streiten, nach ihrem Ermessen verfügen. Denn der Glaube ist nicht an bestimmte, ausser dem Worte Gottes eingesetzte Gebräuche gebunden, sondern frei und nur durch die Rücksicht auf den Nächsten beschränkt. Das ist unsere Antwort auf die Frage: Ob wir alle Gebräuche, welche kein ausdrückliches Mandat in der Schrift haben, schlechtweg verdammen? Sie missfällt den Römischen, wie billig und schriftgemäss sie auch ist. Hohes Alter und lange Gewohnheit giebt aber ihren Sitten keine Bürgschaft für ihren apostolischen Charakter und widerspricht dem Satze der Kanonisten: Gewohnheit ohne Wahrheit ist das Alter eines Irrthums.

Die Väter haben manche Gebräuche ungewissen Ursprungs auf die Apostel zurückgeführt, um ihr Ansehn zu erhöhen. Gewichtige Stimmen widersprachen oft. Irenäus nannte das Fasten vor Ostern »eine Gewohnheit nach der Einfalt und Unwissenheit« der Vorgänger (*Euseb. hist. lib*.5, *cap.* 26); ferner die Überlieferung

von der Zeit des Osterfestes, über welche die Orientalen (nach Johannes?), die Occidentalen (nach Petrus und Paulus?) differirten, »eine Tradition der alten Gewohnheit, e. G. der Presbyter.« Sokrates bemerkte (*hist. lib.* 5, *cap.* 22): Der Mangel eines Schriftzeugnisses für die eine oder die andere Sitte beweise, dass die Apostel Nichts darüber hätten feststellen und die Freiheit der Gläubigen darin bewahren wollen. Aus dem Buche *de spir. s.* (Basilius?) sehen wir, wie früh das römische Traditionsprincip bei einigen Vätern rücksichtlich der Gebräuche entstanden war; denn es werden Kap. 22 mehre »ungeschriebene Traditionen,« z. B. die Gebetsformeln vor und nach dem Abendmahle, den in der Schrift gegebenen völlig gleichgestellt. Obwohl kräftig bekämpft, hatte der montanistische Geist in der Kirche Anklang gefunden und namentlich die Herabsetzung des ehelichen Standes gegen den jungfräulichen, sowie die Monogamie (nur einmalige Ehe) der Priester, befördert. Der römische Bischof Innocenz erlaubte sich schon einen Tadel gegen diejenigen Väter, welche die Salbung, Bekreuzung, Handauflegung für judaisirende Gebräuche erklärt hatten. Aber selbst der für Montan begeisterte Tertullian hatte Etwas der Art nicht auf die Apostel, sondern auf den Paraklet des Montan zurückgeführt und die Verwandtschaft zwischen diesem und jenen voraussetzend um den historischen Nachweis des Ursprungs solcher Traditionen sich nicht bemüht. Die Vermischung des Apostolischen und Nicht-Apostolischen wurde durch die Annahme des montanistischen Grundsatzes befördert: Während das Gesetz des Glaubens unversehrt bleibt, lässt das Übrige in Disciplin und Leben die Neuheit der Correction zu. Die Bischöfe, namentlich die römischen, forderten für ihre gemeinsamen rituellen und disciplinarischen Satzungen Gesetzeskraft. So hat das Concil zu Trient den Messkanon, dessen Urheber verschiedene Päpste gewesen sind, ebenso die noch zur Zeit Augustins bezweifelte Lehre vom Fegfeuer zur apostolischen Tradition gemacht.

Wir glauben durch unsere Erörterung über die Traditionen hinlänglich erwiesen zu haben, dass uns das trientische Decret, welches dieselben so, wie sie in der römischen Kirche sich finden, der Schrift gleichstellt, nicht zu schrecken vermag. Wir haben das reinere Alterthum, wenigstens was die Lehre betrifft, auf unserer Seite. Nach seinem Vorgange ergreifen wir zum Schutze gegen jenes Gorgonenhaupt das Schwert des göttlichen Worts, welches

Alles zerschlägt, was ohne Autorität und Zeugniss der Schrift wie von der apostolischen Tradition vorgelegt wird.

§ 31. Von der Erbsünde.

Verhandlungen des Concils.

Da man den Begriff der Sünde auf die Übertretung des göttlichen Gebotes beschränkte, statt ihn auf die abnorme Zuständlichkeit auszudehnen, so konnte die Beraubung der Urgerechtigkeit in Adam nicht als eigentliche Sünde, sondern nur als Strafe für seine That des Ungehorsams angesehen werden*. Paschalis, Bischof von Motola, erinnerte an den Satz seines Meisters Thomas: dass die Natur der Erbsünde aus dem Gegensatze der ursprünglichen Gerechtigkeit erklärt werden müsse. Da nun diese eine zwiefache Unterwerfung in sich geschlossen habe, nämlich die des menschlichen Willens unter den göttlichen und der niedern Kräfte unter jenen, so sei zwar die fortgehende Rebellion des Willens wider den Geist in dem gefallenen Adam eigentlich nur eine Strafe gewesen, aber die Rebellion des Willens wider Gott, welche als Gegensatz des principalen Theils der Urgerechtigkeit die Erbsünde ins Leben gerufen, habe auch Schuld über ihn gebracht. Von einem anderen Dominicaner wurde die positive Verderbniss, die böse Begierde, welche von den Vätern Sünde genannt sei, hervorgehoben**. Auf die Frage: Was Adam den Nachkommen als Erbe hinterlassen habe? erfolgten verschiedene Antworten, wie sie in den Schulen der Scholastiker hergebracht waren.

Die Weise der Vererbung zu erklären, machte noch grössere Schwierigkeiten. Der Scholastik zufolge, wurde der Creatianismus festgehalten, und die Fortpflanzung einer physischen Verderbniss im Acte der Zeugung behauptet, womit eine verderbliche Einwirkung des vergifteten Fleisches auf die geistige Natur in eine räthselhafte Verbindung gebracht wurde. Man glaubte sich Zuingli's halben zur Verdammung des pelagianischen Satzes, dass keine Sünde vererbt werde, vollkommen berechtigt***.

Wegen der erzwungenen Fassung des Begriffs: Sünde führte ein Versuch, die Fortpflanzung von Sünde mit dem Erbübel zu erklären, nur auf eine Vererbung von Schuld. Schliesslich blieb

* *Sarpi l. II.* § 64. — ** *Pallav. l. VII. c.* 8. *n.* 3. 4. — *** *Sarpi l. II.* § 64.

man bei der Auskunft des Thomas stehen, dass Adams Person-Sünde die menschliche Natur überhaupt befleckt habe, in jedem seiner Nachkommen aber die Befleckung der Person von der befleckten adamitischen Natur ausgehe*.

Ambrosius Catharinus war mit den Erörterungen über die wahre Natur der Erbsünde durchaus nicht zufrieden. Was in Adam nur Strafe seines Falles heisse, könne in den Nachkommen auch nicht mehr, als Strafe sein. Da der Begriff der Sünde ohne einen Willensact nicht denkbar sei, so habe das Erbsündliche der Nachkommen Adams seinen Grund nur in dessen freiwilliger Übertretung und zwar so, dass Gott die Übertretung des Bundes, welchen Adam mit ihm zugleich im Namen seiner Nachkommen bei dem Empfang der ursprünglichen Gerechtigkeit geschlossen, durch Imputation auf seine Nachkommen übertragen habe**.

Dominicus Soto entgegnete ihm: Erbsünde heisse nach der Kirchenlehre nicht Adams sündliche That, sondern die nach dieser fortdauernde Verderbniss der menschlichen Natur, welche auf uns, da das ganze Menschengeschlecht gewissermassen in Adam gewesen, übergegangen sei. Die Verderbtheit habe jedoch ihren sündlichen Charakter allein von ihrem Zusammenhange mit der Thatsünde Adams, nicht wegen der Strafe für dieselbe und aller ihrer Folgen***.

Während die scholastischen Beschreibungen der Erbsünde ohne Unterschied geduldet wurden, fand die evangelische, obwohl man ihre Verwandtschaft mit der augustinischen eingestand, von allen Seiten entschiedenen Widerspruch. Man weigerte sich, die Erbsünde, weil mit ihr nicht zugleich der böse Wille gegeben sei, als die Ursache der schlechten Handlungen gelten zu lassen. Die Evangelischen hätten den Verlust der Urgerechtigkeit zu einer substantiellen Corruption der menschlichen Natur gesteigert, da diese doch durch jenen Verlust gleichsam nur eine wasserlose Quelle geworden wäre. Die böse Neigung aber Sünde nennen, statt die Strafe für sie, das komme der völligen Läugnung der Erbsünde gleich****.

Die Bischöfe waren sehr verlegen, als sie am Schlusse der Debatte ihre Meinung über das Wesen der Erbsünde abgeben

* *Pallav. l. VII. c. 8. n. 5.* — ** *Sarpi l. II.* § 65. — *** *Id. Ibid.* — **** *Sarpi l. II* § 64.

sollten. Gern hätten sie für Catharinus sich entschieden, allein des Friedens wegen mochten sie keine Ansicht vorziehen. Gewichtige Stimmen drangen auf Entscheidung: die Negation der ketzerischen Lehre gewinne Grund und Halt erst durch die Position der katholischen. Vergeblich. Die Legaten bestärkten die Bischöfe in ihrer Ansicht*.

Prüfung.

Es ist ein grober Irrthum der Römischen zu meinen, dass die Schrift von dem Ursprunge und den Wirkungen der Erbsünde rede, nicht von ihrem Wesen, ihrer Beschaffenheit und ihrer Ausdehnung. Sie beschreibt im Dekalog, wie Viel der Mensch mit dem anerschaffenen Ebenbilde verloren habe, wie er von Natur in einem Zustande der Verderbniss sich befinde mit allen seinen Kräften, worin ein Höheres und Niederes mit einander ringe, in einem Zustande der Gottverlassenheit, da nicht bloss ein Defect des Guten im Wissen und Wollen, sondern auch ein böser Affect vorhanden sei, in welchem der Teufel seine Tyrannei zur Strafe der Menschen übe. Damit ist offenbar die Frage: was das Erbübel sei und inwiefern es in uns einen sündlichen Charakter habe, beantwortet. Dennoch mag das Concil lieber unsere Erklärung, als die der Scholastiker verwerfen. Die Thomisten hatten sich nicht streng an Augustin, welcher die böse Lust betonte, und die Scotisten nicht entschieden dem Anselm, welcher den Mangel der Erbgerechtigkeit hervorhob, angeschlossen. Jene sahen die Verdorbenheit in dem Fleische, diese lehrten statt derselben eine blosse Beraubung, wobei die Natur selbst unversehrt geblieben sei. Occam statuirte nur eine Vererbung der Schuld, nicht des Übels. Unter den Neuern hat ihn Pighius überboten, welcher nach Verwerfung aller früheren Definitionen von der Erbsünde den Mangel der Erbgerechtigkeit und die Begierde für *conditiones naturae*, nicht für *vitia* erklärte. Ambrosius Catharinus ist zu Trient in seinem Sinne aufgetreten.

Andrada bewegt sich in dem von dem Concil frei gelassenen Raume ohne Zurückhaltung. Er betrachtet den Widerspruch der Begierde wider den Geist als naturgemässen, schon in der Schöpfung vorhandenen Zustand und die Urgerechtigkeit als eine über-

* *Sarpi l. II.* § 66. — *Pallav. l. VII. c.* 10. *n.* 6.

natürliche Zugabe, bestimmt, Ordnung unter den menschlichen Kräften zu halten. Mithin hat der Verlust dieser Zugabe allein einen sündlichen Charakter, die Begierde nur insofern, als sie des ihr unentbehrlichen Zügels ermangelt. Er leitet die Sündlichkeit des Verlustes nicht von der im Gesetze geoffenbarten Norm der göttlichen Gerechtigkeit ab, sondern von dem allgemeinen Naturgesetze, welches von Jedem Selbsterhaltung fordere. Da er die Sünde nur in der mit Wissen und Willen vollbrachten Überschreitung eines Gesetzes sieht, demnach solchen Begriff derselben nur auf Adams That anwenden kann, so erklärt er, jener Verlust habe in dessen Nachkommen so viel Sündhaftes, wie viel er Freiwilliges an sich habe. Weil nun die Erbsünde ein Minimum von Freiwilligkeit an sich habe, so sei sie die kleinste Sünde (*Orthod. Explic. l. III, pag.* 214 *sq*). Streng genommen muss auch dies Minimum der Sündlichkeit schwinden. Andrada scheint den Spruch 1 Joh. 3, 4: Die Sünde — sie sei That oder verderbter Zustand — ist das Unrecht (oder das Ungesetzliche), ebenso wenig zu kennen, wie diejenigen, welche eine totale Verderbniss der Natur lehren: 1 Mose 6, 5; Hiob 14, 4; Röm. 6. Er warnt vor manichäischer Übertreibung der Erbsünde uns ohne Grund, da wir die an sich gute Natur und das sie ganz durchdringende Übel wohl zu unterscheiden wissen. Etwas Gutes, Frommes und Unbeflecktes sei in unserer Natur nach dem Falle geblieben (*Id. ibid. pag.* 231).

Wer kann von einem Concil, welches über die Grundlage der Heilslehre so leichtfertig hinwegzugehen erlaubt, eine gründliche Lehrreform erwarten? Wo die Mängel der menschlichen Natur gering geachtet werden, können Christi Wohlthaten unmöglich eine rechte Würdigung finden.

§ 32. Von den Resten der Erbsünde in den Getauften oder Wiedergeborenen oder von der Begierde.

Verhandlungen des Concils.

Die Taufe, nicht auch der Glaube, reinige uns gänzlich von der Erbsünde durch die Mittheilung der heiligenden Gnade, deren Nichtvererbung einfach behauptet wurde*. Mit der Annahme der blossen Vergebung streite der Begriff der Wiedergeburt, die Lehre des Paulus von der Zerstörung des Körpers der Sünde in dem mit

* *Sarpi l. II.* § 65. — *Pallav. l. VII. c.* 8. *n.* 8.

Christo Gekreuzigten, die des Jacobus von der Unsündlichkeit der Begierde als Reizung, welche auch Adam in seiner noch unverdorbenen Natur gefühlt habe, und die der Juristen, dass ein Debitum durch Vergebung getilgt werde. Augustin habe die Nichtzurechnung der Begierde, nicht der Sünde, wie die Ketzer verfälschend sagten, gelehrt*. Marinarus stellte die wahre, obwohl spätere, Ansicht des Kirchenvaters an das Licht**.

Seripandus sprach am entschiedensten von dem sündlichen Charakter der Begierde, welche als Ursprung der Sünden Gott verhasst sei, — nicht bei den durch die Taufe wirklich Wiedergeborenen, meinte Bertanus, welcher die Begierde als natürliches Übel betrachtete. Dagegen nannte Seripandus sie ein sittliches Übel, welches der Sünde manchen Sieg bereite, daher stets bekämpft werden müsse. Sei sie Gott nicht missfällig, so bedürfe es keines Kampfes und keiner Reinigung durch die Gnade. Die Annahme einer uneigentlichen Bedeutung des Wortes: Sünde bei Paulus und Augustin sei unstatthaft. Umsonst. Der Mehrzahl gefiel die Unterscheidung des Hasses der Feindschaft Gottes von dem seines Missfallens; man bezog den letzteren auf die Begierde und die geringen Fehler der Wiedergeborenen, welche, wenn sie nicht völlig und vorsätzlich beistimmten, dadurch keinen ewigen Schaden erführen***.

Die Strafe für die Erbsünde sollte in der Beraubung der himmlischen Seeligkeit, nicht in einem Schmerz oder der Höllenqual bestehen, auch bei den ohne Taufe gestorbenen Kindern. Man dachte sich ihren Zustand so angenehm als möglich, trotz der den Lutheranern günstigen Aussagen des Augustin und Gregor von Rimini, auch ungeachtet der Warnung des Bertanus vor einer Schmälerung des Verdienstes Christi****.

Prüfung.

Um die römische Werkgerechtigkeit festhalten zu können, will das Concil die Begierde in den Wiedergeborenen nicht eigentlich Sünde nennen, sondern nur uneigentlich als Strafe und Ursache der Sünde, beruft sich aber ohne Grund auf die Schrift und das Alterthum.

* *Pallav. l. VII. c.* 8. *n.* 9. 10. — ** *Sarpi l. II.* § 65. — *** *Pallav. l. VII. c.* 9. *n.* 1—6. — **** *Sarpi l. II.* § 65. — *Pallav. l. VII. c.* 8. *n.* 7.

Wir schätzen die Kraft der Taufgnade nicht gering. Sie giebt volle Vergebung der Erbschuld und beginnt die Heilung der verderbten Natur. Eine völlige Umwandlung der letzteren findet weder in der Taufe, noch überhaupt in diesem Leben statt nach Röm. 6 u. 7, Gal. 5, Kol. 3. Es bleibt ein Rest der Erbsünde: ein Mangel und die Begierde, im Fleische der Wiedergeborenen zurück. Verdammlich macht diese Begierde nur dann, wenn sie die Herrschaft erlangt. Warum? Weil sie an sich gut und rein geworden ist durch die Tilgung der Erbschuld in der Taufe? Nein; nicht sie ist absolvirt, sondern der Getaufte. Dieser muss mit Paulus Röm. 7, 18 bekennen: Ich weiss, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes. Sie ist auch kein Mittelding zwischen Gut und Bös, sondern etwas Böses als ein dem Gesetze Gottes widerstreitendes Übel. Aber sie verdammt den Gläubigen nicht, da er volle Vergebung hat und die Erneuerung, welche angefangen ist und täglich wächst. Beides verbindet der Apostel Röm. 8, 1.: So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.

Das Concil von Trient erklärt diesen Spruch so, dass nichts Verdammliches in den Gläubigen sei, nicht weil die Taufgnade sie mit Christo in Verbindung und Vergebung ihnen gebracht habe auch wegen der noch vorhandenen Begierde, so dass sie ihnen nicht zugerechnet werde, sondern weil sie das, was im wahren und eigentlichen Sinne Sünde sei, total beseitigt habe. Das Erbübel werde, insofern es Sünde sei, mit der Wurzel durch die Taufgnade fortgeschafft — ein trefflicher Unterbau für den Wahn, dass der Gläubige mit seinen Werken das Gesetz vollkommen erfüllen, für die Sünden genug thun und das ewige Leben verdienen könne. Diese Folgerung macht den Streit über die Begierde uns wichtig, die wir durch die Schrift und Erfahrung sowohl unser Elend, als Christi Wohlthaten besser kennen, der Trosteskraft des rechtfertigenden Glaubens uns freuen und nach aller Anstrengung unserer Kräfte vor Gott doch bekennen: Wir sind unnütze Knechte.

Das Concil behauptet, mit der Schrift und dem Alterthume darin einig zu sein, dass die Begierde in den Wiedergeborenen im strengen Sinne keine Sünde sei, sondern nur uneigentlich so heisse als Strafe für und Ursache zur Sünde. Strafe nennt sie der

Apostel Röm. 5 und Ursache Röm. 6; aber im folgenden Kapitel auch ein an sich verdammenswerthes Übel. Das böse Begehren, wenn es auch den Willen nicht fortreisst, ist nach dem Gesetz, durch welches es erkannt wird, an sich schon ein sittliches Übel, welches nur durch die Vergebung in Christo ein verzeihliches wird. Allerdings bezeichnet Augustin zuweilen die Begierde nicht als Sünde, nämlich in dem gewöhnlichen Sinne, nach welchem die den Willen fortziehende den Namen erhält. Aber einerseits hat er doch den Unterschied zwischen der verzeihlichen und verdammlichen Sünde dabei beachtet, andererseits anerkannt, dass die Begierde auch ohne den Beifall des Willens den Namen verdiene, weil in ihr ein Ungehorsam gegen die Herrschaft des Geistes sei (*c. Jul. lib.* 5 *cap.* 3); darum hasse sie Gott, doch nicht den Wiedergeborenen; wie der Arzt die Krankheit hasse, den Kranken aber liebe. Es bedarf keiner anderen Zeugnisse des Alterthums, z. B. des Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, zum Beweise, dass die Römischen auf dessen Consensus sich nicht berufen können. Die auf die Schrift gestützte Folgerung: Weil die Getauften Gottes Lieblinge seien, darum sei in ihnen nichts Hassenswürdiges, sondern Alles rein, und demnach auch die Begierde sündlos, — ist falsch. Der Grund seiner Liebe ist Christus, mit welchem die Wiedergeborenen durch den Glauben verbunden sind, keineswegs eine Reinheit ihrer Natur an ihr selbst, welche vor Gott bestehen könnte. Ihre Reinheit ist eine völlige nur, insofern sie volle Vergebung erhalten haben, eine unvollständige, insofern die Erneuerung in der Taufe erst begonnen hat. Sie werden ermuntert, den alten Menschen immer mehr aus- und den neuen immer mehr anzuziehen: Eph. 4, 22—24; Röm. 6, 4; Kol. 3, 9. 10. Die Trienter schliessen: Nichts durchaus könne die Wiedergeborenen von dem Eintritte in den Himmel zurückhalten, also auch die noch übrige Begierde nicht. Ja, diese schade den ihr Widerstrebenden nicht, fördere sie vielmehr, indem sie ihnen eine Übung im Kämpfen schaffe und Gelegenheit gebe, die Krone des Lebens zu erringen. Wahrlich! in gleicher Weise könnte dem Teufel mit seinen Engeln eine Lobrede gehalten werden; denn wer sie tapfer bekämpft, wird einst gekrönt.

Wie Andrada dem Concil zu Hülfe kommt, wollen wir nur kurz andeuten. Laut klagt er, dass die Kraft der Taufgnade verachtet werde, wenn man läugne, dass sie der Begierde nach der

Herstellung der sie bezähmenden Gerechtigkeit das Schimpfliche völlig nehmen könne (*Orthod. Explic. l. III*, *p.* 259). Gilt diese Schlussweise, dann ist die Frage consequent: warum durch die Taufgnade die Begierde nicht selbst fortgenommen sei? Warum Gottes Kraft in der Schwachheit sich vollenden will, wie die Schrift lehrt, darüber haben wir nicht zu grübeln. Wir sollen immer kämpfen und um Vergebung bitten, da wir nur von der Schuld gereinigt sind. Dies Gebet wird fast überflüssig, wenn in der Taufe die Begierde eine gute, rechtschaffene und heilige Tochter Gottes geworden ist, wie der alte Pelagianer Julian meinte. Alle jene Aussprüche der Schrift von der Ausgiessung der Geistesfülle in den Täuflingen, von dem Wegnehmen, Bedecken, Reinigen der Sünden, von der Makellosigkeit der durch das Wasserbad gereinigten Kirche, von der Mittheilung der Gerechtigkeit oder des neuen Wesens beweisen nicht, dass in den Getauften kein Rest von Sünde mehr vorhanden sei, da ebenso viele andere Stellen zeigen, dass dieses Leben sich für die Wiedergeborenen zwischen dem Anfange und der Vollendung bewegt, die erst mit jenem eintreten wird: Röm. 8, 1. 2; 6, 2; 1 Kor. 15, 56.

Viel Noth macht den Römischen der auf 1 Joh. 3, 4: Die Sünde ist das Unrecht (die Ungesetzmässigkeit ἡ ἀνομία), und 1 Joh. 5, 17: Alle Untugend ist Sünde (πᾶσα ἀδικία, Jegliches, was unrecht ist) gestützte evangelische Grundsatz: Was immer von der Norm des Gesetzes oder der Gerechtigkeit Gottes abweicht, ist Sünde, mithin auch die in den Wiedergeborenen vorhandene Lust. Pighius läugnete die Gesetzwidrigkeit der Begierde auch in den Unwiedergeborenen und nannte sie eine untadelhafte Beschaffenheit der Natur. Andrada hält sie für etwas Abnormes, nicht für etwas Sündliches. Die Gesetzwidrigkeit sei ein Gattungsbegriff, und die Sünde darunter zu subsumiren als ein Artbegriff. Es gebe also Dinge, welche gesetzwidrig seien, und doch keine Sünde. Die bösen Menschen wären im Widerspruche mit dem Gesetze, hiessen aber nicht Sünde, sondern Sünder (*Orthod. Explic. l. III*, *pag.* 183. 184). Als wenn jene nicht Sünder wären wegen der Sünde, oder als wenn eine Substanz dem Gesetze ohne Bezug auf die Sünde widersprechen könnte. Unerschüttert bleibt also der Satz: Alles, was in der vernünftigen Natur von der Norm des Gesetzes abweicht und mit ihr streitet, es sei ein Defect, eine Unordnung, Neigung, Handlung oder Unterlassung, das ist Sünde.

An die Stelle des in der Schrift ins Einzelne ausgeführten göttlichen Gesetzes möchte Andrada gern das königliche Gesetz der Liebe, wie es die Wiedergeborenen beseele, rücken und Alles, was mit diesem sich vertrage, wie das Verzeihliche und die Begierde, keine Sünde heissen. Schon Thomas neigte sich dahin. Andere kamen auf diesem Wege zur Erhebung der kirchlichen Gesetze über die göttlichen.

Man bemerke noch, was Andrada gegen die Anwendung des Spruches: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns (1 Joh. 1, 8), — auf alle Menschen, auch die heiligsten, vorbringt. Da hier nur von Thatsünden die Rede sein könne, diese aber nur Erwachsenen, und zwar nur dann, wenn ein freier Willensentschluss vorhergegangen, zuzuschreiben seien, so habe eine ansehnliche Menge Menschen keinen Grund, Gott immer um Vergebung zu bitten. Aber die auch den Besten stets anhaftende sittliche Schwäche ist eine beständige Schuld, welche der Vergebung bedarf.

§ 33. Von der Empfängniss der Jungfrau Maria.

Verhandlungen des Concils.

Die Franziscaner und die meisten Bischöfe nahmen Maria von der Erbsünde aus. Pacheco forderte den Satz: die Synode wolle Nichts über sie beschliessen, obwohl es fromm sei, ihre unbefleckte Empfängniss zu glauben. Das heisse ihre Meinung verdammen, erklärten die Dominicaner. Die Mehrzahl sprach nun des Friedens wegen gegen diesen Zusatz, obwohl Pacheco auf die Neigung des Concils und der das Fest der unbefleckten Empfängniss feiernden Kirche zu dieser Ansicht als der frömmern hinwies. Er protestirte auch gegen den Vorschlag, die Worte, dass die Synode Nichts beschliessen wolle, wegzulassen. Man schrieb also, dass man ihre Einschliessung in die allgemeine Sündhaftigkeit mit dem Decrete von der Erbsünde nicht bezwecke, da die Franziscaner die Worte: »und Ausschliessung« nicht hinzugefügt wissen wollten. Die Satzung Sixtus IV. wurde auf den Befehl des Papstes erneuert*.

* *Pallav. l. VII. c.* 7. *n.* 1—4. — *Sarpi l. II.* § 66—68. — *Rayn.* 1546. *n.* 75.

Prüfung.

Christus allein steht nach der Schrift ausserhalb der von Einem über Alle hindurchgedrungenen Verderbniss Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 22. So urtheilte auch das reinere Alterthum. Augustin wollte Christo zu Ehren von Maria in Betreff der Sünde schweigen, keinen Andern aber noch von ihr freisprechen. Maria, deren Körper von der sündhaften Begierde gekommen sei (*c. Jul. l.* 5. *cap.* 9), habe zur Besiegung der Sünde um ihrer besonderen Bestimmung willen mehr Gnade, als Andere, erhalten. Der Lombarde hielt ihre Befreiung von der Sünde bei der Empfängniss Christi für möglich. Spätere gingen auf die Zeit nach ihrer eigenen sündhaften Empfängniss zurück. Scotus lehrte eine präservirende Einwirkung Christi bei ihrer Empfängniss. Trotz des Widerspruchs von Thomas, Bonaventura u. A. bürgerte sich das Fest der unbefleckten Empfängniss ein und wurde von Sixtus IV. der ganzen Kirche vorgeschrieben. Er liess die entgegengesetzten Meinungen frei, aber nicht einen Tadel über die Meinung, dass die das Fest Feiernden durch die Verdienste und die Vermittlung der Maria fähiger für die Gnade würden (1483).

Die Constitutionen dieses Papstes erneuernd, hat das Tridentinum einer Entscheidung sich enthalten, jedoch seine Vorliebe für die scotistische Ansicht durch die Erklärung angedeutet, dass es nicht seine Absicht sei, das Decret von der Erbsünde auf die Maria anzuwenden.

Wir geben ihr die Ehre, welche nach der Schrift ihr gebührt.

§ 34. Von den Werken der Ungläubigen oder Unwiedergeborenen.

Verhandlungen des Concils.

Nicht alle der Gnade vorhergehenden und ohne den Glauben vollbrachten Handlungen seien sündlich. Es gebe ausser den Gott wohlgefälligen viele indifferente und moralisch gute, wie die Heldenthaten des Alterthums. Catharinus sprach für Luther in Bezug auf die der Gnade vorhergehenden — nicht nachfolgenden — Werke. Es gebe keine indifferente Handlung im Besondern; denn Jeder verrichte entweder fehlerlose oder fehlerhafte. Fehlerhaft mache alle Werke der Ungläubigen der Mangel des rechten Zwecks oder der Beziehung auf Gott, diese möge actuell oder habituell sein. Er führte die Schrift an, bes. Tit. 1, 15, Augustin und andere

Väter, auch den Bischof von Rochester. Soto hielt für möglich, alle Gebote des Gesetzes nach der Substanz des Werkes mit den Kräften unserer Natur zu erfüllen, nur nicht die Vermeidung aller Sünden zu gleicher Zeit. Die rechtschaffenen oder moralisch guten Handlungen der Ungläubigen bereiteten die Rechtfertigung in entfernter Hinsicht vor. Das Ungenügende dieser Ansicht reizte die Franziscaner, das *meritum de congruo* der mit den natürlichen Kräften vollbrachten Werke zu behaupten. Die Gegner beantragten die Abschaffung dieser von Luther gewaltig bekämpften scholastischen Lehre*.

Prüfung.

Das Concil will jene, obwohl es die Rechtfertigung vor Gott nur von der Gnade durch Christum abhängen lässt, nicht für sündliche Werke ansehen, verwischt aber so den specifischen Unterschied zwischen der christlichen und der nicht christlichen Sittlichkeit zu Gunsten der römischen Werkgerechtigkeit.

Nach der Auslegung des Andrada ist Folgendes die Ansicht des Concils. Die Ungläubigen sind nicht ganz unfähig, mit den Kräften ihrer noch nicht geheilten Natur sündlose Werke zu vollbringen, selbst ohne die, heroische Bewegungen wirkende, göttliche Hülfe. Sie können die Gebote Gottes nach ihrer Substanz, abgesehen von der Gesinnung und dem Endzweck, ohne Sünde erfüllen und selbständig sich die Gnade verdienen. Vorzüglich disponire für dieselbe die philosophische Meditation. Sie habe die hocherleuchteten Denker unter den Griechen zu einem gewissen Voraussehen des Erlösungswerkes, welches den Glauben ersetzte, und so zum Heile geführt (*Orthod. Explic. l. III, pag.* 276 *sq.*).

Da sehen wir von Andrada mit Berufung auf das Concil den Wahn des Clemens und Epiphanius, sowie den des Thamer erneuert, wenn nicht überboten. Wie aber stimmt dies mit der Zusammengehörigkeit von Glaube und Wort Gottes in der Schrift Röm. 10, 14—17? Demnach könnte es einen Glauben und eine Kirche ohne Gottes Wort geben. Es hätte also die Welt in ihrer Weisheit Gott erkannt, trotz 1 Kor. 1, 21. Und der Apostel brauchte nicht zu warnen vor den Übergriffen der Philosophie in das Gebiet der Lehre des heil. Geistes Kol. 2, 8.

* *Sarpi l. II.* § 76. *p.* 348—353.

Die Schrift will nicht allen Werken der Unwiedergeborenen unbedingt allen Werth absprechen. Je nachdem sie Äusserungen der aus Gottes Hand hervorgegangenen Natur heissen dürfen, sind sie in ihrer Art gut, als Äusserungen der hinzugekommenen Verderbniss offenbar schlecht. Demnach dürfen wir z. B. von politischen Tugenden der Ungläubigen sprechen. Gott selbst will das Bestehen einer äusserlichen Zucht und begeistert Einige dafür durch einen besondern Einfluss, welcher jedoch von den Gnadenwirkungen des heil. Geistes wohl unterschieden werden muss.

Nur diese lassen sündlose und wahrhaft gute Werke zu Stande kommen. Nämlich solche, welchen der Endzweck unterliegt, die von Gott verliehenen Gaben ihm zum Dienste zu gebrauchen, nicht nach dem eigenen, selbsüchtigen Willen, wie die Ungläubigen mehr oder weniger thun. Da fehlt auch das Wichtigste nicht: die rechte Stellung des Herzens zu Gott in Furcht, Liebe und Vertrauen. Von einem unbekehrten Sinne kommt ebensowenig etwas Gutes, wie eine gute Frucht von einem bösen Baume Matth. 7, 17. 18; 12, 33. 35. Auch die lobenswürdigsten Thaten der Heiden erreichen die von Christo aufgestellte Norm nicht, wie nahe sie auch derselben kommen. »Alles, was nicht aus dem Glauben kömmt, ist Sünde« Röm. 14, 23. Dieser von den Vätern der Kirche bis auf Anselm beobachtete Normalsatz der Schrift erschien den Scholastikern zu hart, ja grausam. Ebenso dem Concil zu Trient. Das Anathem soll den treffen, welcher behauptet: Alles der Rechtfertigung Vorhergehende sei wahrhaft Sünde oder verdiene Gottes Hass, oder Jemand sündige um so schwerer, je heftiger er strebe, für die Gnade sich zu disponiren. Verdienen schon die Unwiedergeborenen für die Hervorlockung eines guten Actus die Gnade (*meritum ex congruo*), dann kann es nicht mehr auffallen, dass die Werke der Wiedergeborenen des ewigen Lebens werth sein sollen (*meritum ex condigno*).

§ 35. Von dem freien Willen.

Verhandlungen des Concils.

Einige schroffe Sätze Luthers erregten grosse Entrüstung. Unbeachtet blieben die Meinungen des Marinarus: Der Mensch habe nicht in allen Dingen, bei den ersten Bewegungen, Freiheit; des Catharinus: gar keine für die moralisch guten Werke ohne

eine besondere Gnade Gottes; des Vega: keine für die geistlichen ohne die Hülfe der Gnade. Das Glauben sei als Erkennen ganz abhängig von dem Eindrucke des Objects, sagten die Franziscaner; mehr, als Anderes, in der Macht des Willens, meinten die Dominicaner. Von dem Verlust der Freiheit desselben durch die Sünde leitete Soto nicht die Nothwendigkeit her, ihr zu gehorchen, sondern eine sclavische Abhängigkeit und musste einräumen, dass man von einer Freiheit der Sünder nur für das Böse ebensogut reden könne, wie von einer Freiheit der Heiligen und Engel allein für das Gute. Sich auf die Gnade vorbereiten und die angebotene aufnehmen, sahen die Franziscaner für ein Geschäft des natürlichen Willens, die Gegner für eine Wirkung der zuvorkommenden Gnade an. Die Entscheidung der letzteren sei, da sie nicht zwinge, Folge der menschlichen Zustimmung, lehrte Soto mit grossem Beifall, ein anderer Thomist: Sache der wirksamen, nicht der genügenden Gnade, weil sonst die Ursache der Gnadenwahl das menschliche Verdienst sein müsse. Da die Mehrzahl, den Vorwurf des Pelagianismus scheuend, statt der Gnadenwahl nicht ein göttliches Vorherwissen lehren mochte, so beschränkte Catharinus jene (und die wirksame Gnade) auf eine kleine Zahl von Menschen, dieses (und die zureichende Gnade) auf die Übrigen. Augustins Anhänger und die Freunde der allgemeinen Ansicht sprachen für die Unabänderlichkeit der Vorherbestimmung Gottes in einem nicht näher erklärten Sinne. Man war darüber einig, dass auch solche, welche nachher verloren gingen, die Gnade empfangen und für eine Zeit bewahren könnten, wie Luthers Beispiel zeige. Die Berufung werde zum Spott, wenn die menschliche Thätigkeit für die Annahme derselben nicht in Betracht komme. Die Sacramente wären für Alle wirksam. Niemand könne seine Prädestination ohne eine besondere Offenbarung für gewiss halten*.

Prüfung.

Ungeachtet der zweideutigen und verfänglichen Redeweisen, welche den wahren Unterschied zwischen der römischen und evangelischen Anschauung von dem Antheil des Menschen an seiner Bekehrung verdecken sollen, lässt sich doch der semipelagianische Sinn derselben wohl erkennen.

* *Sarpi l. II* § 80. *p.* 371—383.

Die Vieldeutigkeit des Begriffes: freier Wille ist von dem Concil zu einer Entstellung der evangelischen Lehre benutzt. Dem Unwiedergeborenen mangelt keineswegs eine gewisse Wahlfreiheit im Gebiete der Sinne und der Vernunft, vermöge welcher er eine äusserliche Zucht dem göttlichen Gesetze gemäss leisten kann, aber nur in einem gewissen Grade, in Folge der Verderbniss seiner natürlichen Gaben und Fähigkeiten. Auch in schlechten Handlungen äussert er seinen freien Willen, indem er von Gott sich abwendet und von einer Sünde zur anderen geht. Aber seine Freiheit beschränkt sich auf das Gebiet des Schlechten. Er kann nicht mehr wählen zwischen dem Sündigen und Nichtsündigen, nur zwischen groben und feinen Sünden, so dass er eine gewisse äusserliche Zucht noch bewahren kann. Die Ursache seines Sündigens ist nur zum Theil die Macht des Bösen, denn er geht mit Willen auf dessen Versuchung ein, gar nicht Gott, der nur bei den Wiedergeborenen das Wollen und Vollbringen wirkt; sie liegt in ihm selbst.

Der Streit betrifft also nicht das Gebiet der Sinne und der Vernunft, sondern das des Geistes, die geistlichen Bewegungen und Handlungen, welche die Bekehrung ausmachen. Die Bekehrung ist nun ohne eine Bewegung der geistigen Kräfte (ohne Erkennen, Fühlen und Wollen) undenkbar, wie schon die unerlässliche Betrachtung des göttlichen Wortes beweist. Fragen lässt sich: ob der Mensch diese neue Lebensbewegung: den Glauben, die Busse, den neuen Gehorsam, aus sich selbst, aus seiner natürlichen Beschaffenheit hervorbringen könne? Im 3. Kanon der 6. Session gesteht das Concil, dass er es ohne die zuvorkommende Inspiration und Hülfe des heil. Geistes nicht vermöge. So wehrt es die Verwandtschaft mit Pelagius ab, und verdammt dennoch in Kanon 4—6 die, freilich sehr entstellte, evangelische Lehre.

Die Meinung des Concils wird von Andrada dahin erklärt, dass die wirkende Ursache unserer Bekehrung, wenigstens zum grossen Theile, in unseren natürlichen Kräften des Geistes liege. Diese bedürften entweder nur einer ihre Fesseln lösenden Macht, um ihre anerschaffene Fähigkeit zum Guten äussern zu können oder einer die vorhandene Schwäche beseitigenden Nachhülfe, oder der Einflössung eines neuen Habitus, wenn die Nachhülfe nicht ausreichen sollte. In diesen Fällen wirke der natürliche Wille mit der ihn anregenden und unterstützenden Gnade die Bekehrung.

Das Verdammungsurtheil trifft (Kanon 4) den evangelischen Satz: der von Gott bewegte und erregte Wille wirke Nichts durch Zustimmung mit, wenn Gott ihn errege und berufe (*Orthod. Explic. l. IV, pag.* 345 *sq.*).

Die Schrift spricht dem natürlichen Menschen in geistlichen Dingen alles Verständniss 1 Kor. 2, 14; 2 Kor. 3, 5 und alle Tüchtigkeit zum Handeln ab Joh. 15, 4. 5. Den innerlich Verfinsterten und Erstorbenen, den Sclaven der Sünde Joh. 8, 34 muss die zuvorkommende Gnade des Vaters ziehen, damit er zum Sohne komme Joh. 6, 44.

Die Erhebung des Menschen zur wahren Freiheit Joh. 8, 36 ist bedingt durch eine Wiedergeburt, eine Neuschaffung des Inneren Eph. 2, 10; 4, 24, welche angefangen und vollendet wird von der Gnade durch die Mittheilung von Gaben, zu welchen namentlich der Glaube gehört. Der geringste Anfang im Wollen und Vollbringen des Guten muss auf die erneuernde Gnade zurückgeführt werden. Dieser Ursprung der geistlichen Bewegungen lässt sich im Kampfe des alten mit dem neuen Menschen leicht erkennen. Sobald dem Willen die neue Lebenskraft mitgetheilt ist, muss er sie üben, also in Gemeinschaft mit der Gnade wirken. Aber er kann nicht mitwirken, ehe die Gnade ihn dazu befähigt hat, und kann ihrer niemals im Leben entbehren.

Augustin, welcher vor Allen zuerst aus der Schrift die Frage gründlich erörterte: ob und wie Busse, Glaube, neuer Gehorsam u. A. geleistet oder gewirkt werden, steht ganz auf der evangelischen Seite. Wenn er zuweilen auch die Gnade mit dem freien Willen verbindet, so leitet er doch den Anfang einer neuen Bewegung in diesem von jener ab. Die Gnade mache den Willen zum Aufnehmen ihrer Gaben empfänglich, überwinde sein Widerstreben und gebe ihm nicht bloss eine leere Wahlfreiheit, sondern die bestimmte Richtung auf das Gute. Ohne Grund sahen die Manichäer in der Wirksamkeit der Gnade eine Zerstörung der verderbten Geisteskräfte. Auch der Versunkenste hat eine passive Empfänglichkeit für das Gute behalten Apostelg. 8, 14; Jak. 1, 21; 2 Kor. 6, 1. Die active muss die Gnade ihm verleihen 1 Kor. 2, 14; Joh. 8, 32. — Mit der Lehre von der natürlichen Unfreiheit des Menschen steht nicht im Widerspruch, dass die Schrift das Gute gebietet, dazu ermahnt und mit Strafen drohet. Das Gesetz dringt auf die Befolgung aller seiner Gebote; die Gnade, welche das

Evangelium in Christo darbietet, giebt das Vermögen, das über unsere natürlichen Kräfte Hinausgehende zu erfüllen.

Zum Schlusse noch einige Beispiele von der unredlichen und verfänglichen Redeweise der Trienter. Sie dichten uns die Lehre an, dass der freie Wille »nach Adams Sünde verloren und ausgetilgt, ein inhaltsloser Name geworden sei« (Kan. 5) u. s. w., erklären sich aber darüber nicht, in welchem Sinne von dem völligen Verluste desselben geredet werden müsse und in welchem Sinne nicht. — Sie bezeichnen den Willen des Unbekehrten als einen »geschwächten und gebeugten« (*Cap. de imbecill. naturae et legis*) — Worte des Concilium Aurasicanum, welches aber im 13. Kanon sich durchaus augustinisch ausdrückte, — und zwar eben da, wo sie von geistlichen Dingen, namentlich der Rechtfertigung reden; vertheidigen im 7. Kanon den scholastischen Wahn von der Fähigkeit des Ungläubigen, für die Gnade sich zu disponiren, ebenso im 4. Kanon (des 6. Kapitels), wo sie von der Kraft, der Gnade Beifall zu geben, handeln, aber verschweigen, dass die Zustimmung das Werk der Gnade, das Widerstreben des Menschen Werk sei und Nichts von dem Unterschiede zwischen der wirkenden und mitwirkenden Gnade verlauten lassen. — Ausserdem nennen sie die Gnade nicht bloss eine »anregende«, sondern auch »helfende« (Kap. 6), nicht im Sinne des Augustin, wie das bisher Erörterte beweist, sondern des Pelagius, welcher das Bedürfniss einer göttlichen Unterstützung für die gutgebliebenen natürlichen Kräfte anerkannte. Dass sie endlich den aus scholastischer Redeweise leicht erklärbaren Satz Luthers: der Mensch verhalte sich in der Bekehrung bloss leidentlich (*mere passive*), so deuten, als nehme der Mensch die Gnade willen- und gedankenlos, »wie etwas Unbeseeltes« auf, darüber wird Niemand sich mehr wundern, wenn er bedenkt, wie viel ihnen daran liegen muss, mit dem Scheine augustinischer Rechtgläubigkeit die Lehre der Augsb. Conf. verdammen zu können.

§ 36. Von der Rechtfertigung.

Verhandlungen des Concils.

1. Von dem rechtfertigenden Glauben, seinem Begriffe und der Art, wie er rechtfertige.

Soto unterbrach die Untersuchung über die Arten des Glau-

bens nach der Schrift: sie begünstige die Lutheraner. Der Glaube sei nach derselben entweder eine Eigenschaft Gottes: die Treue im Halten an seiner Verheissung, oder des Menschen: das Fürwahrhalten des Wortes Gottes, nicht ein gewisses Vertrauen auf den Besitz der Gnade. Fast allgemein wurde der Glaube mit Soto als die Zustimmung zu Allem, was Gott geoffenbaret habe, und die Kirche lehre, beschrieben. Man unterschied den todten Glauben der Sünder von dem lebendigen der Gerechten. Nur dieser, der durch die Liebe belebte oder formirte, rechtfertige, meinten Einige, wurden aber an die paulinische Redeweise erinnert, dass er durch die Liebe wirke. Andere sagten: der todte und lebendige rechtfertige, jeder in seiner Art; der todte oder historische als die Basis, erste Disposition und Wurzel der Gerechtigkeit; mittelbar auch, da er nothwendig sei zu den Handlungen, welche die Rechtfertigung unmittelbar herbeiführten. Er sei ihre wirkende Ursache wegen der ihn begleitenden Busse und Taufe, die formale, insofern er von der Liebe und der gerechtmachenden Gnade formirt werde. Wenige nur wollten den mit der Gewissheit von dem Empfang der Vergebung verbundenen Glauben rechtfertigend nennen. Man berührte die Frage nicht: in welchem Sinne Luther die Werke von dem Acte der Rechtfertigung ausgeschlossen habe, fand aber den Satz, dass der Glaube allein rechtfertige, in jeder Hinsicht abgeschmackt, da man das Rechtfertigen weder den die Aufnahme der Gnade vorbereitenden Werken, noch den Sacramenten, noch Gott selbst absprechen könne*.

2. Von den Werken vor, während und nach der Rechtfertigung, welche der rechtfertigende Glaube ausschliesse.

Fast allgemein war die Ansicht, dass manche Werke und innere Bewegungen, wie die Furcht vor der Hölle, für den Empfang der Gnade disponirten. Ihre Verdienstlichkeit *de congruo* wurde von den Franziscanern stark betont. Ein Bischof äusserte sogar, dass Gott bei Einigen durch ihre natürlichen Werke zum Ertheilen der Gnade bewogen werde, und erhielt beinahe den Namen eines Pelagianers**.

Gregorius von Siena sprach alles Verdienst Christo, dem Menschen keines zu. Der Bischof von Cava liess auf den Glauben un-

* *Sarpi l. II.* § 76. *p.* 344—348. — *Pallav. l. VIII. c.* 4. *n.* 3.

** *Sarpi l. II.* §. 76. *p.* 352. 353. — *Pallav. l. VIII. c.* 4. *n.* 4. 17.

mittelbar die Rechtfertigung folgen, deren Vorläufer und Ursachen die Hoffnung und Liebe wären. Julius Contareni sagte: Die Werke seien Zeugen des Glaubens und der Gerechtigkeit, nicht wirksam, sie zu erlangen und zu bewahren.

Der Bischof von Matera: Die zur Rechtfertigung führenden Werke gehörten der Gnade und uns. Die Kraft und Anregung der zuvorkommenden Gnade aufnehmend und übend, erwürben wir uns ein Verdienst und eine Empfehlung. Ähnlich ein Anderer: Die Berufung sei ein lauteres, durch Nichts zu verdienendes Geschenk. Wir handelten aber in ihrer Aufnahme und bei der Mittheilung der Gerechtigkeit mit Gott. Bei jedem guten Werke sei auf Gottes Seite das Hauptagens, auf unserer die secundäre Ursächlichkeit. Der Glaube rechtfertige, insofern er aus der angeborenen Niedrigkeit erhebe und mit höheren Bewegungen erfülle, so dass Gott uns als schon Wandelnde auf dem Wege der Gerechtigkeit betrachte. Der Bischof von Senigaglia: Der Glaube sei die Thür zur Rechtfertigung. Man müsse aber nicht nur in dieselbe eintreten, sondern auf der sich eröffnenden Laufbahn der göttlichen Gebote unablässig forteilen. Bertanus: Der Mensch werde gerechtfertigt durch den Glauben, nicht von dem Glauben; denn unsere Gerechtigkeit sei nicht der Glaube selbst, sondern werde durch ihn erlangt. Unsere Gerechtigkeit sei nach (dem Sinne) der Schrift nicht ganz, sondern nur grösstentheils befleckt. Andere: Selbstthätig (oder frei) wirke der Mensch mit zur Rechtfertigung, weil er der Berufung zustimmen könne oder nicht. Paulus lasse die Rechtfertigung nicht aus den dem Glauben vorhergehenden und von ihm unabhängigen Werken, wie die ceremonialischen der Juden, kommen.

Der Bischof von Bitonto, Mussus, erklärte den allgemein gültigen Satz näher, dass die Rechtfertigung der Übergang sei vom Stande der Feindschaft gegen Gott in den der Freundschaft und Kindschaft. Wenn der Gottlose die Gerechtigkeit empfange, so gehe die Befreiung von dem Stande der Ungerechtigkeit der Erlangung der Gerechtigkeit vorher, wie die Ankunft der Sonne der Ausgiessung ihrer Strahlen. Wir empfingen diese vorhergehende Rechtfertigung mit der äusserlichen Imputation der uns Vergebung schaffenden Gerechtigkeit Christi, die nachfolgende Rechtfertigung durch die innerlich uns zugeeignete Gerechtigkeit Christi, so dass wir vermittelst der von Christo uns erwirkten Gnade die einge-

gossene Gerechtigkeit, die von Adam ohne den Eintritt seines Falles auf uns vererbt worden wäre, wiedererhielten. Wie verhalte sich nun der Mensch zur Rechtfertigung? Gott berufe den Sünder ohne eine zwingende Einwirkung auf den Willen. Daher nehme nicht Jeder die Berufung an. Der erste Beifall zu derselben tendire zum Glauben, welcher der Rechtfertigung als ein Act vorhergehe; denn als Habitus trete er zugleich mit dem Habitus der Hoffnung und Liebe im Momente der Rechtfertigung ein. Diese werde dem Glauben als ihrem Anfang, nicht als ihrer nächsten Ursache, zugeschrieben, abgesprochen den äusseren Werken, nicht den inneren Acten des Glaubens und anderer Tugenden, welche zu der von dem Glauben vorgestellten Sittlichkeit tendirten. Diese Rede gefiel ausserordentlich den Vätern, welchen der paulinische Satz von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben (nach Pallavicini B. 8, K. 4, no. 18) sehr viel Sorge machte. Der Jesuit Jajus bemerkte: Die Rechtfertigung geschehe *gratis*, weil der Glaube von dem zu ihr Beitragenden allein eine rein unverdiente Gabe sei. Das Übrige werde von uns durch den Glauben erlangt, welcher die Möglichkeit gebracht habe, gerecht zu sein, an sich aber, ohne Werke, nicht genüge, um Christum anzuziehen. Seripandus unterschied zwei Rechtfertigungen: die erste geschehe *gratis*, weil der Mensch aus sich Nichts zu ihrem Empfange thue und diesen mit seiner Reue nicht verdiene; die andere bestehe im Fortschreiten auf dem Wege der Gebote, zu deren Erfüllung Werke nöthig seien, für welche der heil. Geist das Vermögen mittheile*.

Von dem Wesen der Gnade und der Imputation. Der Protestant fasse die Gnade nur als Gottes guten Willen auf, an welchem der Gläubige Antheil erhalte. Aber Gott gebe als der Allmächtige solche Gesinnung nicht ohne die Mittheilung einer Gabe kund. Die Gnadengabe sei ein Habitus, eine von Gott geschaffene und der Seele eingeflösste Eigenschaft, welche sie ihm angenehm mache. (Man bemerkte, dieser Begriff lasse sich nicht auf Paulus, sondern nur auf einen Ausspruch des Concils von Vienne zurückführen.) Die habituale Gnade sei weder eine blosse äussere Assistenz des heil. Geistes, noch die uns nur angerechnete Gerechtigkeit Christi. *Justificare* bedeute nichts Anderes, als gerecht

* *Pallav. l. VIII. c. 4. n. 7—19.*

machen; auch an den Stellen, wo Paulus von der Rechtfertigung handle, fügte Soto hinzu.

Nun erneuerte sich der scholastische Streit: Ob die eingeflösste Gnade die Liebe selbst sei (Scotus) oder Etwas für sich, jedoch nicht von dieser Getrenntes (Thomas)? Keine Partei gab nach. Man erinnerte sich an die Mahnung des Pighius, dass man die habituale Gnade nicht läugnen, aber sein Vertrauen nur auf das zugerechnete Verdienst Christi stützen dürfe. Man fragte: Ob abgesehen von der habitualen Gnade eine Imputation der Gerechtigkeit Christi Statt finde? Vega fand es für sehr passend zu sagen, dass sie dem Menschen imputirt werde, um die Genugthuung und das Verdienst ihm zu ermöglichen, und beständig Allen imputirt werde, welche gerechtfertigt seien und für ihre eigenen Sünden genugthun; missbilligte aber die — von Thomas gebrauchte — Redeweise, dass sie uns imputirt wäre, als wenn sie unsere eigene geworden. Seripandus theilte die reine Imputation der Taufe, die mit der Satisfaction verbundene der Busse zu. Soto brachte das Wort: Imputation und dessen Begriff, obwohl er ihn für practisch brauchbar und an sich untadelhaft erklärte, dadurch völlig in Misscredit, dass er auf die schlimmen Folgen seiner Geltung für bedeutende Stücke des römischen Lehrsystems, namentlich für die Lehre von der Erhabenheit der heil. Jungfrau über alle Gerechten, aufmerksam machte. Die Versammlung wies den Ausdruck als ketzerisch zurück*.

Von der Gewissheit über den Besitz der Gnade. Soto, Vega, Seripandus und die meisten Dominicaner erklärten: Die Ungewissheit sei nützlich als Schutz vor Dünkel und sittlicher Trägheit und verdienstlich als Geistesschmerz: Pred. 9, 1; 5, 5; Phil. 2, 12; 1 Kor. 4, 4.

Catharinus, Marinarus und Andere hielten sich allein an die Schrift und deckten Pred. 5, 5 einen Fehler der — von ihnen authentisirten — Vulgata auf. Christus wolle mit der Zusicherung der Vergebung (Matth. 9, 2) weder Dünkel schaffen, noch ein Verdienst nehmen. Unmöglich die schuldige Danksagung für die Rechtfertigung und ein freiwilliger Empfang der Gnade ohne die Gewissheit von ihrem Besitze. Jeder Gläubige habe sie mit dem heil. Geiste Röm. 8, 16; Joh. 14, 17; 2 Kor. 13, 5; 1 Kor. 2, 12.

* *Sarpi l. II.* § 76. *p.* 354—358.

Die Gegner nun für eine Art von Muthmassung oder moralischem Glauben, Vega sogar für die Gewissheit, aber nur als ein rein menschliches Gefühl, daher von dem die Glaubensartikel umfassenden, allen Zweifel und Irrthum ausschliesenden katholischen Glauben verschieden. Catharinus: Der Gewissheitsglaube ein unwillkürlicher, göttlicher und zweifelloser, aber nicht allgemein gültiger, wie der katholische. Er rechtfertige nicht, wie Luther lehre, sondern folge der Rechtfertigung nach*.

Soto blieb unerschüttert und führte später den Streit mit Catharinus, welcher sich, wie er, auf die Beschlüsse des Concils berief, fort.

Von den Werken vor, in und nach der Rechtfertigung kam noch Folgendes zur Sprache. Einige zogen den Glauben als Act zur zweiten Rechtfertigung, wie zur ersten, Andere nur zur ersten, zur zweiten als Habitus, welcher nie ganz dem Sündigenden verloren gehe. Die Anhänger der ersten Ansicht nannten mit Thomas als Stufen zu jeder Rechtfertigung ausser dem Glauben, welcher den freien Willen erwecke: knechtische Furcht, Hoffnung, kindliche Furcht, Busse und das — angenommene oder angelobte — Sacrament. Seripandus: Die Ursache der ganzen Rechtfertigung sei der lebendige Glaube, welcher ein lebendiges und sicheres Vertrauen erwecke, die Liebe entzündend, welche die Beobachtung der Gebote und die Seeligkeit mit sich bringe. Dagegen wiederholte ein Anderer die von Mussus gegebene Unterscheidung der ersten und zweiten Rechtfertigung, weil der Glaube nicht die Ursache der ganzen sein sollte. Clarius theilte die Gerechtigkeit dem Glauben, die Seeligkeit den Werken zu Röm. 10. Fonseca: Die Werke des freien Willens allein brächten kein Verdienst, die von der zuvorkommenden Gnade zu Stande gebrachten allein das *meritum congrui*, die vom freien Willen und der heiligenden Gnade auch ein *mer. condigni* im weiteren Sinne, im eigentlichen die vom heil. Geiste herzuleitenden zur Mehrung der Gnade und Erlangung der Herrlichkeit. Nur in schwierigen Fällen bedürfe der Gerechte einer besondern göttlichen Hülfe, um die Gebote zu erfüllen**.

* *Sarpi l. II.* § 80. *p.* 366—370. — ** *Pallav. l. VIII. c.* 9. *n.* 3—7.

Bestimmungen des Concils.

Aus dem Decret der 6. Session des trientischen Conciliums.

Kap. 2. Von der dispensatio u. d. ministerium der Ankunft Christi.

So ist es geschehen, dass der himmlische Vater, der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes, Christum Jesum, seinen Sohn, welcher vor dem Gesetze und zur Zeit desselben vielen heiligen Vätern erklärt und versprochen war, als jene seelige Fülle der Zeit gekommen, zu den Menschen sandte, dass er sowohl die unter dem Gesetze stehenden Juden erlösete, als auch die Heiden, welche nicht nach der Gerechtigkeit standen, die Gerechtigkeit erlangen liesse und Alle die Kindschaft empfingen. Diesen hat Gott als den Versöhner vorgestellt durch den Glauben in seinem Blute, für unsere Sünden, aber nicht allein für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt.

Kap. 3. Welche durch Christum gerechtfertigt werden.

Aber obschon er für Alle gestorben ist, so nehmen doch nicht Alle die Wohlthat seines Todes, sondern nur die, welchen das Verdienst seines Leidens mitgetheilt wird. Denn wie in der That die Menschen, wenn sie nicht aus Adams Samen entsprossen geboren würden, nicht als Ungerechte geboren würden, da sie durch die Fortpflanzung selbst, während sie empfangen werden, sich eine eigene Ungerechtigkeit zuziehen, so würden sie nie gerechtfertigt, wenn sie nicht in Christo wiedergeboren würden, da durch die Wiedergeburt vermittelst des Verdienstes seines Leidens die Gnade, wodurch sie gerecht werden, ihnen zugetheilt wird. Der Apostel ermahnt uns, für diese Wohlthat immer Dank zu sagen dem Vater, der uns tüchtig gemacht hat zu dem Erbtheil im Licht; welcher uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniss und hat uns versetzet in das Reich seines lieben Sohnes; an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden.

Kap. 4. Die Beschreibung der Rechtfertigung des Gottlosen und ihre Weise im Stande der Gnade wird insinuirt.

Mit diesen Worten wird die Beschreibung der Rechtfertigung des Gottlosen insinuirt, dass sie sei die Versetzung aus dem Stande, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und Adoption der Kinder Gottes durch den zweiten Adam, Jesum Christum, unsern Heiland. Es kann nun diese Versetzung nach der Verkündigung des Evange-

liums ohne das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch nach demselben nicht geschehen, wie geschrieben steht: Es sei denn, dass Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.

Kap. 6. Die Weise der Vorbereitung.

Sie werden aber zur Gerechtigkeit selbst disponirt, indem sie von der Gnade angeregt und unterstützt den Glauben aus der Predigt gewinnend frei zu Gott hin bewegt werden im Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarungen und Verheissungen und vorzüglich daran, dass der Gottlose von Gott gerechtfertigt werde durch seine Gnade, die Erlösung in C. J.; und doch als Sünder sich erkennend von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, welche sie heilsam erschüttert, indem sie den Blick auf die Barmherzigkeit Gottes richten, sich zur Hoffnung erheben im Vertrauen, Gott werde ihnen um Christi willen gnädig sein, und ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen; und desshalb gegen die Sünden bewegt werden durch einen Hass und Abscheu, das heisst, durch diejenige Busse, welche vor der Taufe geschehen muss, und endlich beschliessen, die Taufe anzunehmen, ein neues Leben zu beginnen und Gottes Gebote zu befolgen. Von dieser Disposition steht geschrieben: Wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde. Und: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Und: Die Furcht des Herrn treibt die Sünde aus. Und: Thut Busse, und lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heil. Geistes. Und: Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes und lehrt sie halten Alles, was ich euch befohlen habe. Endlich: Bereitet dem Herrn eure Herzen.

Kap. 7. Was die Rechtfertigung des Gottlosen sei und welche Ursachen sie habe.

Dieser Disposition oder Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selbst, welche nicht die blosse Sündenvergebung ist, sondern auch die Heiligung und Erneuerung des innern Menschen, durch die freiwillige Aufnahme der Gnade und der Gaben, wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird und aus einem Feinde ein Freund, auf dass er Erbe des ewigen Lebens sei nach der Hoffnung. Die Ursachen dieser Rechtfertigung sind folgende: die

finale Gottes und Christi Ruhm und das ewige Leben; die wirkende der barmherzige Gott, welcher umsonst abwäscht u. heiligt, zeichnend u. salbend mit d. h. G. der Verheissung, dem Pfand unseres Erbes; die verdienstliche sein liebster eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus, welcher uns, als wir Feinde waren, wegen seiner allzugrossen Liebe, mit der er uns liebte, durch sein heiligstes Leiden am Holze des Kreuzes die Rechtfertigung verdient und für uns Gott dem Vater genug gethan hat; die instrumentale das Sacrament der Taufe, das da ist das Sacrament des Glaubens, ohne welchen nie Jemand die Rechtfertigung erlangt hat; endlich die einige formale Ursache ist Gottes Gerechtigkeit, nicht diejenige, nach welcher er gerecht ist, sondern durch welche er uns gerecht macht, weil wir nämlich von ihm beschenkt erneuert werden im Geiste unseres Gemüths und nicht nur für gerecht angesehen, sondern wirklich gerecht genannt werden und sind, die Gerechtigkeit in uns aufnehmend, ein Jeder seine, nach dem Maasse, welches der heil. Geist dem Einzelnen, wie er will, zutheilt und nach eines Jeden eigener Disposition und Mitwirkung. Denn obgleich Niemand gerecht sein kann, wenn ihm nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgetheilt werden, so geschieht es doch bei dieser Rechtfertigung des Gottlosen, indem durch das Verdienst seines heiligsten Leidens von dem heil. Geiste die Liebe Gottes in den Herzen derer, welche gerechtfertigt werden, ausgegossen wird und in ihnen haftet. Daher empfängt der Mensch eben in der Rechtfertigung dies Alles zugleich eingegossen durch Jesum Christum, welchem er durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe eingepflanzt wird. Denn ohne das Hinzutreten der Hoffnung und Liebe einigt der Glaube weder mit Christo, noch macht er zu einem lebendigen Gliede seines Körpers. Daher sagt man sehr wahr, dass der Glaube ohne Werke todt und müssig sei, und in Christo Jesu weder Beschneidung etwas gelte, noch Vorhaut, sondern der die Liebe wirkende Glaube. Diesen Glauben erbitten die Katechumenen der apostolischen Tradition gemäss von der Kirche vor dem Sacramente der Taufe, wenn sie den Glauben erbitten, welcher das ewige Leben gewährt, welches der Glaube ohne die Hoffnung und Liebe nicht gewähren kann. Daher hören sie auch gleich das Wort Christi: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Daher erhalten die Wiedergeborenen, indem sie die wahre, christliche Gerechtigkeit empfangen, sofort den

Befehl, diese als die erste Stola, welche ihnen von Christo Jesu statt derjenigen geschenkt ist, die Adam durch seinen Ungehorsam sich und uns verloren hat, weiss und unbefleckt zu bewahren, damit sie dieselbe vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesu Christi bringen und das ewige Leben haben mögen.

Kap. 8. Wie es zu verstehen sei, dass der Gottlose durch den Glauben und umsonst gerechtfertigt werde.

Sagt aber der Apostel, der Mensch werde durch den Glauben und umsonst gerechtfertigt, so müssen diese Worte in dem Sinne verstanden werden, welchen der beständige Consens der katholischen Kirche festgehalten und ausgedrückt hat, dass man nämlich desshalb sagt, dass wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, weil der Glaube des menschlichen Heiles Anfang, das Fundament und die Wurzel aller Rechtfertigung ist, ohne welchen man Gott unmöglich gefallen und zur Gemeinschaft seiner Kinder gelangen kann; dass es aber desshalb heisst, dass wir umsonst gerechtfertigt werden, weil Nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, Glaube oder Werke, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient. Ist es Gnade, so ist es eben nicht aus Werken, sonst ist, wie der Apostel sagt, Gnade nicht Gnade.

Kap. 10. Von dem Wachsthum der empfangenen Rechtfertigung.

Wenn also die Gerechtfertigten, Freunde und Hausgenossen Gottes geworden, indem sie von Tugend zu Tugend gehen, von Tag zu Tag, wie der Apostel sagt, erneuert werden, dadurch nämlich, dass sie die Glieder ihres Fleisches ertödten und sie als Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung darreichen durch die Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche: so wachsen sie eben in der durch Christi Gnade empfangenen Gerechtigkeit, indem der Glaube mit den guten Werken wirkt, und werden mehr gerechtfertigt, wie geschrieben steht: Wer gerecht ist, werde noch gerechtfertigt. Und wiederum: Bedenke dich nicht, bis zum Tode gerechtfertigt zu werden. Und wiederum: Ihr sehet, dass der Mensch durch die Werke gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein. Um diesen Wachsthum der Gerechtigkeit bittet aber die heil. Kirche, indem sie betet: Gieb uns, Herr, Mehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Kanon 9.

Verflucht sei, wer sagt, allein durch den Glauben werde der Gottlose gerechtfertigt, so dass er meint, Nichts Anderes werde erfordert, was zum Erlangen der Gnade der Rechtfertigung mitwirke, und es sei durchaus nicht nothwendig, dass er durch eine Bewegung seines Willens vorbereitet und disponirt werde.

Kanon 10.

Verflucht sei, wer sagt, dass die Menschen ohne Christi Gerechtigkeit, durch welche er uns verdient hat gerechtfertigt zu werden, oder durch sie selbst *formaliter* gerecht seien.

Kanon 11.

Verflucht sei, wer sagt, dass die Menschen gerechtfertigt werden allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden mit Ausschluss der Gnade und Liebe, welche in ihren Herzen durch den heil. Geist ausgegossen wird und in ihnen haftet, oder auch dass die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, nur Gottes Gunst sei.

Kanon 12.

Verflucht sei, wer sagt, der rechtfertigende Glaube sei Nichts Anderes, als das Vertrauen zur göttlichen Barmherzigkeit, welche die Sünden vergiebt um Christi willen, oder es sei das Vertrauen allein, durch welches wir gerechtfertigt werden.

Kanon 24.

Verflucht sei, wer sagt, die empfangene Gerechtigkeit werde nicht bewahrt und auch nicht gemehrt vor Gott durch gute Werke, sondern die Werke seien nur Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, nicht auch die Ursache zu ihrer Mehrung.

Prüfung.

Unter allen Lehren des Christenthums ragt die von der Rechtfertigung hervor. Die mit der Sünde und dem Zorne Gottes ringende Seele sucht Nichts mehr, als wie sie einen versöhnten und gnädigen Gott haben könne. Sie musste lange im Papstthume auf zahllosen Wegen der Werkgerechtigkeit, an Christo vorbeigeführt, eine heillose Marter ertragen und zuletzt mit der Aussicht auf das Fegfeuer sich trösten. Daran waren die Scholastiker Schuld, welche mit ihren philosophischen Gedanken über das Verhältniss

des Menschen zur Gnade und die Mittheilung der letzteren die gesunde Lehre von der Rechtfertigung verdorben hatten. Das Concil von Trient hält ihren scholastischen Charakter der Hauptsache nach fest, verhüllt ihn aber durch künstliche Wendungen und die Einschiebung von Schriftworten, damit sie das Licht dieser Zeit aushalten könne.

Die Trienter geben den Streitpunkt unrichtig an. Sie beschuldigen uns, dass wir die Erneuerung von der Bekehrung ausschlössen oder die beiden Wohlthaten Christi: Vergebung und Erneuerung, von einander rissen. Wir läugnen die Zusammengehörigkeit der Vergebung und Erneuerung nicht, bekämpfen aber ihre Vermischung. Es handelt sich auch nicht darum, dass die Vergebung von den Evangelischen, die Erneuerung von den Römischen betont, jedoch von keinem Theile die eine oder die andere als Wohlthat Christi geläugnet werde. Die Verschiedenheit betrifft den Grund, auf welchen der Glaube, der bei Gott Vergebung sucht, sich stützen müsse: Ob er das Verdienst Christi sei oder das neue Wesen in uns, die Liebe mit den übrigen Tugenden?

Die verschiedene Lösung dieser Frage hängt mit der verschiedenen Erklärung und Anwendung des Wortes: Rechtfertigen auf das innigste zusammen. Denn was rechtfertigt, das ist auch die Ursache unserer Begnadigung. Den biblischen (und klassischen) Begriff des Wortes: Rechtfertigung finden wir selbst bei dem Concil einmal, denn es beschreibt sie als eine »Versetzung aus dem Stande des Zornes in den der Gnade.« Gewöhnlich aber nimmt es dieselbe für: Gerechtmachung, d. h. Vertreibung der Ungerechtigkeit und Einflössung der anhaftenden Gerechtigkeit. Es darf sich auf Sirach 1, 12 und 18, 22 gar nicht, kaum auf Offb. Joh. 22, 11 (Andrada fügt Jes. 53, 11 und Daniel 12, 3 hinzu) berufen. Hier kommen allein diejenigen Stellen in Betracht, welche recht eigentlich von der Rechtfertigung handeln. Zu diesen gehört namentlich Röm. 8, 33. 34: »Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hie, der da gerecht macht. Wer will verdammen? Christus ist hie, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns.« Das ganze 3. Kapitel des Römerbriefs enthält eine Beschreibung der Rechtfertigung nach Art eines gerichtlichen Actes, wie ihn Christus in dem Gleichniss von dem Pharisäer und Zöllner dargestellt hat, nämlich dass der Sünder, von dem göttlichen Gesetze überführt

und zu ewiger Verdammniss verurtheilt, wenn er im Glauben seine Zuflucht nimmt zum Gnadenthrone, um Christi willen freigesprochen, für gerecht angesehen und erklärt in die Gnade auf- und zum ewigen Leben angenommen werde.

Mit Paulus lehren die übrigen Apostel gleich, wenn sie auch oft statt des Wortes: Rechtfertigen Ausdrücke gebrauchen, wie: Zurechnen Gerechtigkeit oder Glauben; Sünde vergeben oder tilgen; seeligmachen; als gerecht hinstellen; nicht richten u. s. w. Joh. 3, 16—18; 1 Joh. 2, 1; 3, 14; Apstg. 3, 19; 13, 38. 39; 15, 11. Trotz ihrer Eingenommenheit für das Gerechtmachen fühlten doch die Kirchenväter, dass der apostolische Begriff des Gerechterklärens mit seinem richterlichen Ernste den Stolz der Pharisäer und die Leichtfertigkeit der Epicuräer am bessten fern zu halten vermöge.

Fragen wir nun nach dem Grunde, auf welchen das Urtheil Gottes sich stützt, so giebt die Schrift eine negative und eine positive Antwort.

Was rechtfertigt nicht vor Gott? Es werden genannt die heidnischen Culten, die selbsterwählten Werke, die äusserliche Sittenzucht, die pharisäische Gerechtigkeit. Die letztere geht von einem gewissen Eifer für das Sittliche und zwar für das geoffenbarte Gesetz aus, gelangt aber allein zu einer unvollständigen oder nur äusserlichen Erfüllung desselben, nicht zum Gehorsam aus dem heil. Geiste, welchen das seinem Wesen nach geistliche Gesetz fordert, damit es den Thäter rechtfertige: Röm. 3, 20. 28; Gal. 3, 10. 12. Man könnte nun meinen, es besitze doch das durch den heil. Geist in den Wiedergeborenen geschaffene neue Wesen mit den daraus hervorgehenden Werken rechtfertigende Kraft. Die Schrift nennt freilich das neue Wesen Gerechtigkeit Röm. 6, 13; 1 Joh. 3, 7. vergl. 1 Joh. 3, 22; 1 Tim. 5, 4; aber nirgends den Grund, auf welchem das rechtfertigende Urtheil Gottes fusst. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben ist es, welche die Aufnahme in die Gnade bedingt. Ein Zeuge derselben war (Röm. 4) Abraham, welcher seines Glaubens wegen gerechtfertigt wurde, obwohl er seit seiner Bekehrung viel Gutes gewirkt hatte, und David, welcher im Bewusstsein, dass vor Gott kein Lebendiger, auch kein Heiliger, gerecht sei, den seelig pries, welcher Vergebung gefunden habe. Jenes Bewusstsein begründete Christus seinen Jüngern mit der Versicherung, dass sie, wenn sie auch alle ihre Schuldig-

keit (durch die Kraft der Gnade) gethan haben würden, für unnütze Knechte sich erkennen müssten. Und Paulus, der sich nichts bewusst war und in der Kraft der Gnade mehr, als die übrigen Apostel, gearbeitet hatte, suchte doch am Ende seiner Laufbahn nicht darin seine Rechtfertigung, sondern in Christo, oder in der Gerechtigkeit, die durch den Glauben an ihn komme Phil. 3, 7—9.

Die Schrift spricht den Werken der Wiedergeborenen aus mehren Gründen die Kraft zu rechtfertigen ab. Sie genügen den Anforderungen des Gesetzes nur in einem beschränkten Maasse und bedürfen immer der Vergebung 1 Joh. 1, 8. Ferner fallen die Werke und Tugenden der Wiedergeborenen in den Bereich der Gerechtigkeit des Gesetzes, auch die von dem heil. Geiste mitgetheilte Liebe; führen also, wie gezeigt ist, nicht zur Rechtfertigung. Die Glaubensgerechtigkeit hat Christi Verdienst zum Object, welches wir nur mit dem Glauben ergreifen sollen, ohne den eigenen Leistungen irgend einen verdienstlichen Werth beizulegen. Denn der Glaube rechtfertigt allein, nicht zugleich das Gesetz. Sie schliessen im Artikel von der Rechtfertigung einander aus. Das Gesetz der Werke bringt dem Thäter Ruhm, das des Glaubens giebt Christo die Ehre. Nicht weil sein Verdienst die Ursache der Mittheilung einer uns anhaftenden Gerechtigkeit sei, sondern weil es uns im Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Unsere Werke seinem Gehorsam hinzufügen, ist ein Raub an seiner Ehre. Endlich kann die Verheissung des ewigen Lebens keine Festigkeit für diejenigen haben, welche sie mit ihrer Rechtschaffenheit verdienen wollen. Auf dass sie fest sei, musste die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen Röm. 4, 16.

W a s r e c h t f e r t i g t a l s o v o r G o t t? Die Römischen nennen das neue Wesen oder die Liebe. Darin bestehe die mitgetheilte Gnade. Aber in diesem Sinne — Gnadengabe — gebraucht Paulus das Wort: Gnade nicht, wenn er von der Rechtfertigung des Sünders redet. Jede Rücksicht auf das neue, durch den heil. Geist in uns angezündete Leben schliesst er da durch den absoluten Gegensatz von Gnade und Verdienst der Werke aus Röm. 11, 6. Dass die Bedeutung: wohlwollende Gesinnung dem Worte: Gnade in der Lehre von der Rechtfertigung gegeben ist, dafür bürgen die Aussagen, nach welchen Gott die Grösse seiner Gnade damit beweist, dass er die in Sünden versunkene Menschheit mit barmherziger Liebe umfasst: Eph. 2, 4. 5; Röm. 5, 8; Tit. 3, 4. 5.

Vorzüglich bürgt dafür die Anwendung der Partikel: Umsonst (*gratis*). Sie spricht den Gedanken aus, dass Gott keinen Grund zur Rechtfertigung in uns finde, sondern vielmehr das Gegentheil, dennoch um Christi willen uns dieselbe gewähre. Die Rechtfertigung des Sünders ist dadurch möglich geworden, dass Christus den Anspruch des Gesetzes an uns auf vollkommene Sühne und völligen Gehorsam an unserer Stelle als Gottmensch genügend für uns Alle seiner Bestimmung gemäss befriedigt hat. Wirklich wird sie für Jeden, der Christi Gerechtigkeit im bussfertigen Glauben als ein durchaus unverdientes Geschenk der Gnade sich aneignet. Mit der durch den heil. Geist in uns gewirkten Gerechtigkeit kann er vor dem göttlichen Gerichte nicht bestehen: sie ist eine erst begonnene und nicht frei von Unreinheit. Einige Schriftsprüche werden zur Begründung des Gesagten genügen. Christus ist für uns zum Fluche Gal. 3, 13, zur Sünde 2 Kor. 5, 21 geworden. Wie? Zurechnungsweise. In eben der Weise werden wir in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Gott hat die Sünde am Fleische seines Sohnes verdammt, damit die von dem Gesetz erforderte Gerechtigkeit — nicht von uns, sondern — in uns, in denen er durch den Glauben wohnet, erfüllt werde Röm. 8, 3. 4. — Durch Eines Gehorsam werden viele Gerechte Röm. 5, 19. Wie geschieht das? Der Glaube wird ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet Röm. 4, 5, aber nicht als eine Tugend, sondern weil er Christum ergreift und besitzt, der nach Gottes Willen das Ende des Gesetzes ist für Jeden, welcher glaubt. Die Zurechnung im Glauben und sein Object fasst Paulus zusammen Röm. 4, 24. 25. Des Mittlers Gerechtigkeit ist also der alleinige Grund unserer Rechtfertigung und die unerschütterliche Stütze für unser Vertrauen auf die Gnade.

Die tiefe Wahrheit der paulinischen Rechtfertigungslehre leuchtete den bedeutendsten Männern der Kirche zu allen Zeiten ein, wenn sie dieselbe auf sich selbst anwandten, während sie sonst Viel zu rühmen wussten von den guten Werken und ihrer Verdienstlichkeit. Das Bild des Gerichts wird von Augustin herrlich ausgeführt in seiner Betrachtung des Psalms 130, 3. 4.: So Du willst, Herr, Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen? Denn bei Dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte. Ähnlich Anselm, welchem sein Leben wie ein dürrer, unnützer Baum erscheint, des ewigen Feuers würdig. Wenn das Gewissen in den Anfechtungen oder vor Gottes Gericht oder im Todeskampfe mit

seiner Unwürdigkeit ringt, dann, ja dann erst wird die Schriftlehre von der Rechtfertigung recht verstanden und gewürdigt.

Fragen wir nun das trientische Concil darüber, was vor Gott uns rechtfertige. Nicht die Vergebung allein oder die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi allein sei die Rechtfertigung (Kanon 11). Die rechtfertigende Gnade sei nicht nur die wohlwollende Gesinnung Gottes, sondern auch die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen (Kap. 7). Die einzige formale Ursache unserer Rechtfertigung sei die Gerechtigkeit Gottes, durch welche er uns gerecht mache, weil wir, von ihm beschenkt, erneuert und nicht nur für gerecht angenommen würden, sondern auch gerecht seien. Und diese Gerechtigkeit sei eben die von dem heil. Geiste uns eingeflösste anhaftende Gnade und Liebe (Kap. 7 und Kan. 11).

Mit solchen Sätzen gegen uns Evangelische hat das Concil auch gegen die Schrift sich erklärt. Es hat die Ursache unserer Rechtfertigung von der göttlichen Seite auf die menschliche verlegt. Diese Verlegung war um seiner Werkgerechtigkeit willen nothwendig. Es sorgte jedoch dafür, dass der Unerfahrene zweifeln konnte: ob sein Widerspruch gegen die Schrift ein wirklicher oder nur ein scheinbarer sei. Zunächst liess man den evangelischen Begriff der Rechtfertigung gelten, nahm aber im entscheidenden Augenblicke nur den scholastischen an, wie eine Vergleichung von Kapitel 7 und Kanon 11 mit Kap. 3. und 4 beweist. Man nannte die Heiligung, Erneuerung, anhaftende Gerechtigkeit, nicht die eigenen Werke des Gläubigen, auf welche es eigentlich abgesehen war. Der unkundige Leser sollte meinen, wir läugneten die Mittheilung dieser Gaben des heil. Geistes, als wenn sie weder folgten, noch da wären, und er dürfte über die starke Betonung der Heiligung Solchen gegenüber, welche den im Concil zu Mileve verurtheilten Pelagianern ähnlich seien, sich nicht verwundern. Gleichwohl finden wir eine unzweideutige Erklärung am Ende des 7. Kapitels in folgenden Worten: »Daher erhalten die Wiedergeborenen, indem sie die wahre und christliche Gerechtigkeit empfangen, sogleich den Befehl, dieselbe als die erste Stola, welche statt derjenigen, die Adam durch seinen Ungehorsam sich und uns verloren hat, durch Christum Jesum ihnen geschenkt ist, weiss und unbefleckt zu bewahren, damit sie dieselbe vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesu Christi bringen und das ewige Leben haben mögen.« Christo bleibt mithin nur das Ver-

dienst, die Eingiessung der Gerechtigkeit oder der Liebe uns erworben zu haben. Umsonst sind wir gerechtfertigt, weil wir durch Nichts die Mittheilung der Liebe verdienten.

Dieser Darstellung liegt nach der Angabe des Andrada die scholastische Ansicht zum Grunde: Gott vergebe die Schuld nicht eher, als bis die Sünde in dem Gläubigen ausgetilgt sei, nämlich durch die das göttliche Gesetz in sich begreifende Liebe. Sie mache ihn angenehm vor Gott und des ewigen Lebens werth (*Orthod. Explic. l. VI, pag.* 462 *sq.*, 471 *sq.*) Seine Tugenden bewirken also, dass Gott ihm die Versöhnung und das ewige Leben zu Theil werden lässt. Dass dies eine Blasphemie gegen das allerheiligste Verdienst unseres Herrn Jesu Christi und zugleich eine Aufhebung des Glaubens und der Verheissung sei, bedarf nach dem Obigen keiner Ausführung.

Die Argumentation des Andrada wird den Leser von der gesetzlichen Tendenz der römischen Rechtfertigungslehre noch völliger überzeugen. Da sittliche Bewegungen, wie Reue, Hoffnung, Liebe, mit der Bekehrung stets verbunden seien, so dürfe man die Heiligung von der Rechtfertigung nicht trennen und diese nicht in der Sündenvergebung aufgehen lassen (*Orthod. Explic. l. VI, pag.* 459. 488.) Andrada übersieht, dass Vergebung und Erneuerung darum, weil sie zeitlich zusammentreffen, nicht logisch die gleiche Beziehung zur Rechtfertigung haben. Die verdienstliche Ursache der Vergebung liegt in Christo, nicht in der Erneuerung. Selbstverständlich kann der Gläubige die Liebe mit den übrigen Tugenden erst dann haben, nachdem er Vergebung empfangen hat und mit Gott versöhnt ist. Dass Gott ihn mit den Gaben der Liebe und den anderen Tugenden ausstattet, ist Wirkung, nicht Ursache der Versöhnung. Wir lesen 1 Joh. 4, 10: Darinnen stehet die Liebe, nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden.

Daraus dass die Schrift den Gehorsam der Wiedergeborenen eine Gerechtigkeit nennt Röm. 6; 1 Joh. 2, 29, folgt keineswegs dessen rechtfertigende Kraft. Nur mit der vollkommenen Gerechtigkeit Christi können wir vor Gott bestehen. Wer die im Glauben zugerechnete eine erdichtete, schattenartige nennt, wie Hosius, der steht noch auf dem gesetzlichen Standpunkte.

Den biblischen Begriff der Zurechnung gebrauchen die Römi-

schen so, dass sie die dem Wiedergeborenen in Folge des Verdienstes Christi anhaftende Liebe das Fundament nennen, auf welchem sie ruhe (vergl. *Orthod. Explic. l. VI, pag.* 489). Aber Paulus nennt nur Christi Genugthuung und Gehorsam das Fundament derselben und stellt die Zurechnung aus Gnade der aus Schuldigkeit erfolgenden schroff gegenüber (Röm. 4).

Weil der Glaube nach Paulus alle Rücksicht auf gute Werke ausschliesst, so lässt Andrada nur den Vorzug der Gerechtigkeit des Glaubens vor der des Gesetzes, dass sie, die Eingiessung der Liebe vermittelnd, welcher unedle Motive, wie die Furcht vor Strafen, weichen müssten, zum wirklichen Erfüllen des Gesetzes führe (vergl. *Orthod. Explic. l. VI, pag.* 475). Da wird aber der absolute Gegensatz zu einem relativen abgeschwächt. Auch die Werke der Wiedergeborenen rechtfertigen nicht, und der Glaube nur darum, weil es Christus ist, den er ergreift und aneignet, nicht weil er Tugendwerth besitzt. Im Artikel von der Rechtfertigung hat der Glaube mit Werken Nichts zu schaffen. Sonst ist er von ihnen nicht zu trennen, insofern er sie ins Leben ruft und vor Gott gefällig macht.

Die römische Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung hat keinen Halt an Röm. 4, 25: »Christus ist um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket;« denn es ist bekannt, dass der Apostel beiden Thatsachen die gleiche Wichtigkeit für den rechtfertigenden Glauben zuschreibt.

Schliesslich noch eine bemerkenswerthe Stelle in den Beschlüssen des Concils gegen das Ende des 7. Kapitels. Es beruft sich für die Annahme, dass der die Liebe wirkende Glaube rechtfertige, auf die apostolische Tradition, welcher zufolge die Katechumenen, wenn sie nach dem Glauben, der das ewige Leben gebe, fragten, als Antwort die Rede Christi vernähmen: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Aber Christus gab diese Weisung Solchen, welche durch Werke die Seeligkeit verdienen wollten. Sie sollten durch das Gesetz die Erkenntniss ihrer Unfähigkeit, ihm völlig zu genügen, erhalten und ein herzliches Verlangen nach der von dem Evangelium dargebotenen Gerechtigkeit gewinnen. Die römischen Katechumenen werden nicht zu Christo, sondern zu Moses geführt, da sie die Rechtfertigung durch ihre Werke suchen sollen.

Von dem Wachsthume der empfangenen Rechtfertigung.

Mit Ausdrücken, welche nur die Schriftlehre zu enthalten scheinen, dass die Erneuerung des Wiedergeborenen immerfort wachsen, und sein Glaube als wahrer durch Werke sich beweisen müsse, bezwecken die Trienter eigentlich die Unterscheidung der ersten und zweiten Rechtfertigung oder — mit den Scholastikern zu reden — der ersten und zweiten Gnade. Die erste, bestehend in der Eingiessung der Liebe, werde umsonst mitgetheilt, die zweite durch unsere Werke erworben und so das ewige Leben. Die unverdiente falle mit der Bekehrung zusammen, die erworbene, jene an »Grösse, Fülle und Würdigkeit« übertreffende, dauere von dem Anfange der ersten Bekehrung bis an den Tod.

Aber die Schrift lehrt, dass Christi Erlösungsmacht bis zum jüngsten Gerichte reiche Joh. 3, 15. 18; 5, 24. 25. Petrus bekannte viele Jahre nach seiner Bekehrung: Wir glauben, durch die Gnade des Herrn Jesu Christi seelig zu werden Apostg. 15, 11. Alle seine Seeligkeit in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lässt Paulus von seinem Glauben an Christum abhängen, leitet sie mithin von der ersten Aufnahme in die Gnade, von der Rechtfertigung ab. Er wünscht beständig, dereinst in der Gerechtigkeit, die Gott dem Glauben zurechne, erfunden zu werden Phil. 3, 9. Grundlos ist also die Satzung des Concils von der Mehrung der empfangenen Gerechtigkeit durch die guten Werke, auf welche die versöhnende Kraft des Verdienstes Christi für Zeit und Ewigkeit, den Anfang der Bekehrung abgerechnet, übertragen wird.

§ 37. Von dem rechtfertigenden Glauben.

I. Die Nothwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung durch Erkenntniss des göttlichen Wortes, durch Reue und den Vorsatz der Besserung, vorzüglich durch den Glauben, der auch nicht müssig sein darf, stellen wir keineswegs in Abrede. Wir läugnen aber, dass die Vorbereitung als Werk unserer durch die unverdiente Gnade Gottes angeregten Kräfte, welche so die Rechtfertigung in gewissem Grade verdienten, anzusehen sei. Die Scholastiker lehrten: Auf eine vorläufige Disposition, die nur mittelbar genüge, folge diejenige, welche die Bewegung der Liebe zu Gott über Alles wirke, womit die Eingiessung der vor Gott angenehm machenden und das ewige Leben erwerbenden Gnade oder der

wesentlichen Gerechtigkeit zusammenfalle. Diesen Standpunkt hat das Concil von Trient ungeachtet seiner Vermischung scholastischer und biblischer Redeweisen festgehalten. Es verdammt im 7. Kanon Luthers Satz, dass um so schwerer Jemand sündige, je heftiger er sich auf die Gnade vorzubereiten strebe. Es ist seine Meinung: Die Gnade gebe der natürlichen Willenskraft nur einen Anstoss und werde durch deren verdienstliche Anstrengung zur Mittheilung der Liebe genöthigt.

Das Concil giebt zu, dass der Gottlose durch den Glauben gerechtfertigt werde. Es nennt Kap. 8. den Glauben »des menschlichen Heiles Anfang, das Fundament und die Wurzel der ganzen Rechtfertigung.« In welchem Sinne? Andrada antwortet: Er bringe die Seele in die dem Empfang der Gerechtigkeit entsprechende Verfassung; er öffne die Thür zur Hoffnung und zur Liebe. Wie aber? Durch gewisse Vorstellungen von der Sünde und der Barmherzigkeit Gottes, wodurch die Hoffnung entsteht, welche in die Liebe übergeht, woraus ein neues Missfallen an der Sünde und der Vorsatz der Besserung entspringt. Das 6. Kapitel beschreibt diese Stufen der Vorbereitung, deren Nothwendigkeit Andrada auf die göttliche Gerechtigkeit gründet (*Orthod. Explic. l. VI, pag.* 537 *sq.*), welche der Barmherzigkeit keine Mittheilung der Gnade an Unwürdige gestatte. Aber die Schrift lehrt, dass die Barmherzigkeit, weil Christus an der Stelle der Sünder der Gerechtigkeit genug gethan habe, dem bussfertigen Glauben umsonst und durchaus ohne Dazwischenkunft eines Verdienstes oder einer Würdigkeit auf Seiten des Menschen zu Theil werde. Dagegen verwirft der 12. Kanon die Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens als des Vertrauens zur göttlichen Barmherzigkeit, welche um Christi willen die Sünden vergiebt. Das Concil kennt ihn nur als historisches Wissen, welches auch in den Gottlosen sich findet, mithin an sich nicht rechtfertigende Kraft besitzt, sondern diese erst von der Liebe empfängt. Es bestätigt die scholastische Unterscheidung der *fides informis* und *formata* dem Sinne nach im 7. Kapitel, wo es dem Glauben nur Gültigkeit zuschreibt, welcher die Liebe wirke, nur dem eine mit Christo vollkommen vereinigende Kraft, zu welchem die Hoffnung und die Liebe komme. Ohne diese letzteren beiden könne der Glaube die Gebote nicht erfüllen, noch das ewige Leben erlangen. Der Glaube wird von Andrada consequent unter die Liebe (und die Hoffnung) gestellt;

denn er regt — nach römischer Ansicht — nur zu den Werken der Liebe und Hoffnung an, und durch diese, namentlich die Liebe, wird der Gläubige der Mittheilung des Verdienstes Christi würdig (*Orthod. Explic. l. VI*, *pag.* 538—540). Was dem Glauben der Schrift und der Sache nach zugehört, Christum mit seinem Verdienste ergreifen, das fällt der Liebe anheim.

II. Entscheidend ist die Frage nach dem Wesen des rechtfertigenden Glaubens, welche nicht gelöst werden kann, ohne dass sein Object, seine Beziehung zu demselben und der Grund seiner Kraft zu rechtfertigen ins Auge gefasst werden.

1. Wir schliessen von dem Inhalte des rechtfertigenden Glaubens, die Verheissung der unverdienten Barmherzigkeit Gottes in Christo als sein eigentliches Object bezeichnend, die Kenntniss der Schrift im Übrigen keineswegs aus. Der Glaube muss aber mit intensiver Bewegung auf den Mittelpunkt der Schriftwahrheiten sich richten. Christus im Amte des Mittlers ist Inhalt, Zweck und Ziel beider Testamente. »Von diesem zeugen alle Propheten, dass durch seinen Namen Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen« Apstg. 10, 43. Namentlich muss der Glaube die beiden grossen Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi in ihrer sühnenden und erlösenden Bedeutung erfassen Röm. 4, 24. 25. Die Anerkennung dieser Thatsachen ist das einzige Erforderniss zum Erlangen der Glaubensgerechtigkeit Röm. 10, 9. 10. Diese wird im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit durch den Glauben zu Theil, auf dass sie aus Gnade sei, und die Verheissung fest bleibe Röm. 4, 16.

Die Trienter nennen als das Mittel, durch welches Gott dem Gläubigen die Rechtfertigung anbietet und zueignet, das Sacrament der Taufe. Sie lassen im Widerspruche mit der Schrift das Wort von der Versöhnung unerwähnt, weil sie sonst die Nothwendigkeit des Glaubens als des dem göttlichen Mittel entsprechenden menschlichen Organs zur Aufnahme desselben eingestehen müssten. Sie erklären zwar im 6. Kapitel: der Glaube halte das von Gott Geoffenbarte und Verheissene für wahr und vorzüglich dies, dass der Gottlose von ihm gerechtfertigt werde, zielen aber im 7. Kapitel unverkennbar auf den Wahn hin, der Glaube müsse dafür halten, dass der Mensch, sobald er die Gnade durch die Gabe der Liebe besitze, um ihretwillen Gott wohlgefällig und des ewigen Lebens würdig sei. Dies ist nichts Anderes, als den Blick des

Glaubens von dem Worte des Evangeliums oder von Christo weg auf die Würdigkeit der uns anhaftenden Eigenschaften lenken. Hierzu berechtigt nicht die Meinung, dass der rechtfertigende Glaube mit keinem äusseren Objecte sich beschäftigen müsse, weil er mit vielen anderen äusseren Objecten ausser dem Worte von der Barmherzigkeit Gottes in Christo, die doch nicht rechtfertigten, zu thun habe. Es rechtfertigt nun einmal nur das Ergreifen dieses bestimmten Objects, und wenn der Gläubige dasselbe aufgiebt, kann er dessen nicht gewiss sein, dass die übrigen Verheissungen Gottes an ihm sich erfüllen 2 Kor. 1, 20.

2. Das Verhalten des Glaubens zu seinem Objecte muss mehr, als ein blosses Vorstellen oder ein oberflächliches Zustimmen sein. Er hat das Geschäft, den Inhalt der Verheissung von der Gnade Gottes in Christo der gläubigen Person so anzueignen, dass derselbe ein sie befriedigendes Eigenthum werde. Dies kann er nur als ein herzliches Verlangen und Ergreifen des Objects. Die Gläubigen sind nach Johannes diejenigen, welche Christum aufnehmen, aus seiner Fülle schöpfen Gnade um Gnade Evang. 1, 12, oder die, welche seine Worte annehmen 17, 8. Der Glaube allein soll Christum (Kol. 2, 6. 7) und mit ihm alle seine Wohlthaten ergreifen. Er nur, nicht die Liebe oder eine andere Eigenschaft, entspricht als aufnehmendes Organ dem Wesen der unverdienten Verheissung. Eben darum erlangte das jüdische Volk die Gerechtigkeit nicht, weil es dieselbe mit Werken sich aneignen wollte.

3. Die rechtfertigende Kraft des Glaubens setzen die Römischen darin, dass er zu den Actionen der Hoffnung und Liebe anrege. Wird die Rechtfertigung aus Rücksicht auf diese Werke gegeben, dann ist sie nicht mehr eine unverdiente; auch dann nicht, wenn sie durch das Ergreifen des Verdienstes Christi als durch unsere That bewirkt wird. Der Glaube rechtfertigt nur *correlative*, an sich das Verdienst Christi, welches er ergreift. Er schliesst das tiefste Gefühl unserer Unwürdigkeit ein und sucht die grossen Wohlthaten Christi nur bei der Gnade.

Der rechtfertigende Glaube durchläuft nach der Schrift und Erfahrung folgende Stufen: Erkenntniss der Gnadenverheissung, beifälliges Anerkennen derselben, inbrünstiges Verlangen nach der Gnade, festes Vertrauen, sie zu besitzen, womit Friede, Freude und Hoffnung verbunden sind. Er braucht auf den einzelnen Stufen nicht vollkommen zu sein; denn er rechtfertigt nicht als

menschliche Kraft, sondern um der Vortrefflichkeit des Objects willen, welches er ergreift. Das Concil dagegen fordert ein gewisses Maass unserer Disposition zur Rechtfertigung. Der Glaube äussert sich bei dem Einen mehr im Gefühl, bei dem Andern mehr in der Erkenntniss. Die Empfindungen des Trostes und der Freude, welche ihm nachfolgen, sind oft schwach. Also müssen wir die Lösung der Frage: Ob unser Glaube der wahre rechtfertigende sei? lediglich aus Gottes Wort nehmen.

Wir fügen hier zwei Bemerkungen hinzu. Das Concil von Trient vermengt da, wo es sich um das Wesen des rechtfertigenden Glaubens handelt, die Frage nach seiner rechtfertigenden Kraft mit der nach seinem Kennzeichen und Zeugnisse, welches in der wahren Busse und der Erweisung in guten Werken besteht. Es verurtheilt unsere Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens, welche die Liebe und Hoffnung nicht erwähnt, als einen epicuräischen Wahn. Er erhält aber seine Kraft zu rechtfertigen nicht von der Liebe, durch welche er sich thätig erweist, sondern von Christo, welchen er ergriffen hat. Hiemit hängt die Verwerfung des Ausdrucks: »Allein« (durch den Glauben werden wir gerechtfertigt) zusammen. Und doch hätte Luther den evangelischen Charakter des rechtfertigenden Glaubens im Gegensatz zu dem gesetzlichen Begriffe der Römischen nicht treffender bezeichnen und nicht kräftiger die Bedeutung der verschiedenen, alles menschliche Werk und Verdienst auschliessenden, paulinischen Partikeln ausdrücken können, nämlich dass die wirkende Ursache unserer Rechtfertigung allein der unverdienten Gnade, die verdienstliche allein dem Gehorsam des Mittlers, die werkzeugliche allein dem Glauben zugeschrieben werden müsse.

III. Die trientische Verfälschung der reinen Lehre von dem rechtfertigenden Glauben tritt vorzüglich darin zu Tage, dass derselbe nicht als das Vertrauen, in der Verheissung des Evangeliums der Versöhnung mit Gott gewiss zu sein, sondern als Zweifel dargestellt wird. Dieser Zweifel treibt die des Trostes bedürftigen Herzen zur rastlosen Übung unzähliger guter Werke und steigert das Gefühl von ihrer Unzulänglichkeit bei Manchen, je näher der Tod kommt, bis zur Verzweiflung.

Die Trienter geben sich den Schein als wollten sie nur »wider das eitle Vertrauen der Ketzer« protestiren. Aber sie haben ihr Absehen auf die scholastische Lehre von dem Zweifel. Weil ein

festes Vertrauen rücksichtlich der Vergebung auch bei Ketzern sich finde, auf wahre Frömmigkeit daher nicht nothwendig schliessen lasse, so sei der wahrhaft Gerechtfertigte zur festen Überzeugung von dem Besitze der Vergebung nicht verpflichtet, dazu auch nicht recht fähig, wenn er die eigne Schwachheit und Unwürdigkeit bedenke, möge er auf seine durch Busse und Liebe erworbene Disposition zur Mittheilung der Gnade oder auf die ihm durch dieselbe geschenkte Gerechtigkeit sehen, da er über die Vollkommenheit der einen und der anderen keine Gewissheit erlangen könne. Dagegen erinnern wir, dass, wer nicht aus dem Glauben die Rechtfertigung erlangen will, unter dem Fluche des Gesetzes steht und nicht allein zweifeln, sondern auch verzweifeln muss. Dies gilt von Allen, welche mit dem 14. Kanon die Meinung verurtheilen, dass man zum Erlangen der Sündenvergebung den gewissen Glauben, dass sie geschehen sei, haben müsse. Wir wissen wohl, dass der wahre Glaube oft mit Zweifeln kämpfen und sie überwinden muss durch das Gebet. Wir lassen uns vor dem Missbrauch des Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit warnen durch die Furcht vor Gott. Wir blicken keineswegs sorglos auf unsere trotz des neuen Wesens noch vorhandene Schwachheit. Aber wir läugnen, dass wir im wahren, bussfertigen Glauben an der Aneignung der allgemeinen Gnadenverheissung zweifeln müssen, und dass der Glaube ohne diesen Zweifel nur den Namen eines eitlen Vertrauens verdiene.

Unverträglich ist mit dem Zweifel Folgendes:

1) die unverdiente Verheissung des Evangeliums, welche — im Unterschiede von der des Gesetzes, die auch den Frömmsten wegen ihrer Bedingung im Zweifel lassen muss, — an keine Leistung, sondern nur an den Glauben gebunden ist, daher von Jedem angeeignet werden kann und muss, wenn er nicht Gott zum Lügner machen will;

2) die Eigenthümlichkeit des rechtfertigenden Glaubens, welcher Hebr. 11, 1 als gewisse Zuversicht und völliges Überzeugtsein — zunächst von der Versetzung aus dem Tode in das Leben 1 Joh. 3, 14 — beschrieben wird. Die Gewissheit des Glaubens ermuthigt zum Ansprechen der Gnade und ist mit einer festen Hoffnung verbunden Hebr. 10, 22. 23. Der Apostel Paulus ist dessen gewiss, dass uns nichts scheiden könne von der Liebe Gottes in Christo Jesu Röm. 8, 38. 39;

3) der wahre Zweck der Sacramente, welcher darin besteht, dass sie als sichtbare Zeichen der Gnade den schwachen Glauben der Einzelnen stärken;

4) die Mittheilung des heil. Geistes, welcher die empfangene Gnade versiegeln und das zukünftige Erbe verbürgen soll Eph. 1, 13. 14. Er bezeugt dem Geiste der Gläubigen durch Vermittelung des Wortes, dass sie Gottes Kinder sind Röm. 8, 16. Es bedarf keiner besonderen Offenbarung, um sie vor Selbsttäuschung zu bewahren;

5) das Lob, welches der zweifellose Glaube schon im alten Testamente erhielt. Gerade dieser wurde dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet, wie Paulus versichert Röm. 4, 20—22. Im neuen Testament ist es die Gabe der Sündenvergebung, welche mit Frieden und gutem Muthe den Geist erfüllt Luk. 7, 50. Der Wankelmuth und Zweifel werden in religiöser (Matth. 14, 31; Jak. 1, 6—8) und sittlicher Beziehung (Röm. 14, 23) verworfen, und doch von dem Concil als Tugenden geboten. Es beachtet weder, dass zuerst die Pharisäer es waren, welche nicht gestatten wollten, die Verheissung der Sündenvergebung dem Einzelnen anzueignen, noch dass alle die von den Römischen erhobenen Bedenken gegen die Heilsgewissheit schon bei den Alten, namentlich im Kampfe gegen die Novatianer, ihre Widerlegung gefunden haben.

Mit Recht wird vor dem Grübeln über die Gnadenwahl, um zu erfahren, ob man zu den Erwählten gehöre, gewarnt. Gottes Wort giebt einen genügenden Aufschluss. Der vorzeitliche Erlösungsrathschluss ist den Gläubigen durch Christum offenbar geworden Eph. 1, 4. 9. 11. Paulus geht auf ihn zurück, um dieselben in der Gewissheit von ihrem Heile zu befestigen Röm. 8, 29 flg. — Verlieren Etliche die Gabe der Beständigkeit, so ist das nicht Gottes Schuld, sondern ihre eigene Röm. 11, 22; Hebr. 3, 14. Andere haben darin einen Antrieb, ihren Glauben zu stärken. Sie haben Grund zum Rühmen der Hoffnung auf die ewige Gemeinschaft mit Christo Röm. 5, 2; denn der, welcher das gute Werk hat angefangen, wird es auch vollenden Phil. 1, 6.

Was die Sprüche Phil. 2, 12; 1 Kor. 10, 12 und ähnliche, welche eine gewisse Furcht in Bezug auf die Seeligkeit zur Pflicht machen, anlangt, so warnen sie zum Theil vor dem Missbrauche der Heilsgewissheit, wodurch das Erlangen der Seeligkeit unmöglich wird, zum Theil ermahnen sie die Gläubigen zu beständiger

Erinnerung an ihre Schwachheit, lehren aber keinen Zweifel, sondern ein immer festeres Ergreifen der göttlichen Barmherzigkeit. Den Unbussfertigen droht die Schrift Strafen an, den Bussfertigen giebt sie einen gewissen, festen Trost mit der Verheissung des Evangeliums. — Gegen den Einwand, dass die Heilsgewissheit völlig bei Keinem, auch nicht dem Frömmsten, sich finde, bemerken wir Folgendes. Eine ideale Vollkommenheit der Heilsgewissheit fordern wir nicht und wissen wohl, dass der Glaube oft mit zaghaften Gedanken kämpft. Es gehört aber das Zweifeln nicht zur Natur des Glaubens, sondern des im Fleische noch vorhandenen Gebrechens. Gleichwohl hat er einen gewissen Trost in seiner Schwachheit, welche er durch das Wort, die Sacramente und das Gebet bekämpfen muss, wobei der heil. Geist selbst ihm aufhilft, so dass er mit Paulus bekennen darf: Sein Ergriffen- und Erkanntsein von Gott sei ihm gewisser, als das eigene Ergreifen und Erkennen Gottes Phil. 3, 12; Gal. 4, 9.

§ 38. Von den guten Werken.

1. Wir würden die Frage: Ob gute Werke zu thun seien? unterlassen, wenn das Concil den bekannten Vorwurf nicht erneuerte, dass wir an den Glauben allein uns hielten und nicht gebunden an die göttlichen Gebote (Kap. 11 und Kanon 19). Die tägliche Predigt in unseren Kirchen rechtfertigt uns gegen die Anklage wegen Antinomismus. Unablässig zeigen wir die Gründe, warum den Gläubigen Eifer für wahrhaft gute Werke nicht mangeln darf. Bewegen muss sie die rechtfertigende Gnade, welche gute Früchte hervortreiben will in den mit neuer Kraft Ausgerüsteten; ferner Christi Hingabe für uns, wodurch unsere Hingabe an ihn bezweckt und ermöglicht ist; dann Gottes Wille und Gebot, dass wir ihm Gehorsam leisten; ferner das Wesen des wahren Glaubens, welcher wirksam ist durch die Liebe; endlich Gottes Gerechtigkeit, die den Ungehorsamen mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht.

Das Concil von Trient will keineswegs die schriftgemässe Schätzung der guten Werke vertheidigen. Es erklärt sich im 20. Kanon wider die Meinung, dass die Verheissung des ewigen Lebens dem Gläubigen ohne die Verpflichtung zur Befolgung der Gebote Gottes und der Kirche gegeben werde, und das Evangelium nur den

Glauben fordere von dem Gerechtfertigten. Es meint, die Werke könnten für denjenigen, welcher keine verdienstliche oder zur Rechtfertigung mitwirkende Kraft ihnen zuschreibe, überhaupt von keinem Werthe sein. Als wenn nur die knechtische Hoffnung auf Lohn, nicht ein freier, kindlicher Trieb gute Werke hervorbringen könnte!

Dass unsere Versöhnung mit Gott eine durchaus unverdiente ist, darin liegen viele Motive, welche unseren Eifer für den neuen Gehorsam beleben müssen. Blicken wir auf die heilige Dreieinigkeit, so sind wir ihr für das, was die einzelnen Personen uns erworben haben und für uns sind, die hingebendste Folgsamkeit schuldig. Zur Heiligung des Sinnes und Wandels müssen wir uns durch die Betrachtung unseres Selbst und des neuen Lebensstandpunktes, auf welchen die Gnade uns erhoben hat, angetrieben fühlen. Endlich sind wir unserem Nächsten auf Grund unserer Erlösung durch Christum, den Menschheitsheiland, viele Dienste in leiblicher und geistlicher Hinsicht schuldig.

Während unsere Gegner sich ihres Tugendeifers rühmen, und doch oft nur mit einem Scheine desselben umgehen, behaupten wir nicht allein die Nothwendigkeit guter Werke, sondern legen uns aus der Schrift auch gewichtige Gründe ans Herz, warum sie geübt werden müssen.

2. Das Concil sagt, dass von den Gerechtfertigten, damit ihre Gerechtigkeit wachse, die Gebote Gottes und der Kirche zu beobachten seien (Kap. 10 und Kan. 20). Bei dieser Gleichstellung sollen wir nicht meinen, unter den kirchlichen Geboten verstehe es nur die in der Schrift ausgesprochenen göttlichen. Andrada unterscheidet ausdrücklich diese von jenen. Die kirchlichen wären menschliche, insofern die Vorsteher der Kirche sie ohne ein ausdrückliches Schriftwort aufstellten, göttliche, insofern diese Vorsteher vermöge ihres Amtes gleichen Gehorsam gegen ihre Satzungen, wie gegen die göttlichen in der Schrift, fordern dürften. Der Papst nehme für seine Leitung der Kirche eine ganze und vollkommene Gewalt in Anspruch. In vielen Fällen bringe die Übertretung der kirchlichen Gesetze eine grössere Schuld, als der göttlichen (*Orthod. Explic. l. V, pag.* 384 *sq.*). Über die Macht der Kirche, adiaphorische Gebräuche gewisser Art unter gewissen Bedingungen anzuordnen, geht das Concil weit hinaus. Stellt die Kirche ihre Gebote den göttlichen gleich, so masst sie sich eine

göttliche Autorität an. Den Hochmuth des Pelagius sehen wir von dem Concil, da es nicht für die Erfüllung der göttlichen, sondern der menschlichen und für diese gewisser, als für jene, das ewige Leben verspricht, überboten.

Der Spruch Christi: Wer euch höret, der höret mich u. s. w. gilt nur dann für die Lehrer in der Kirche, wenn sie Gottes Wort vortragen und so die Wirksamkeit des göttlichen Geistes vermitteln. Dies erhellt aus den von Christo seinen Jüngern ertheilten Verhaltungsmassregeln, aus der Weisung, dass er denen, welche das von ihm Gebotene lehren würden, gegenwärtig sein werde Matth. 28, 20, endlich aus der Erklärung, dass er sie, die Jünger, sende, wie der Vater ihn gesandt habe, nämlich zur Mittheilung des Verkündeten Joh. 20, 21. — Ferner zieht Andrada das Beispiel der Apostel an, welche etliche von Christo aufgehobene Gesetze, z. B. Götzenopferfleisch nicht zu essen, wieder bestätigt hätten (Apstg. 15, 28. 29). Wir antworten: Was Christus nicht untersagt hatte, konnten die Apostel aus Rücksicht auf das Gewissen schwacher Glaubensbrüder wohl für ethisch nothwendig, aber nicht für eine Bedingung des Heils und der Seeligkeit erklären. Dass sie an eine dogmatische Nothwendigkeit nicht dachten, geht aus jener Stelle, wo die Hauptsache die Berufung der Heiden und die Rechtfertigung aus dem Glauben ist, unzweideutig hervor. Den geisterfüllten Aposteln gebührte ein Gehorsam einziger Art. Von der Unterwerfung unter die Norm der Schrift befreit alle späteren Lehrer in der Kirche der Ausspruch Christi nicht: Auf Moses Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer u. s. w. Matth. 23, 2. 3. Der Herr wollte diese für Nachfolger des Moses nur dann angesehen wissen, wenn sie dessen Gebote treu überlieferten ohne den Zusatz jener willkürlichen, das Gewissen des Volkes belastenden Gebote.

Die Schrift verwirft alle willkürlichen Gottesdienste und Werke Jes. 29, 13; Matth. 15, 8; Kol. 2, 23. Auch Gläubige finden an solchen leicht Gefallen. Sie scheinen einen Ersatz für die als unmöglich erkannte vollkommene Erfüllung des Gesetzes zu bieten und einen grösseren Gewinn zu versprechen, als dieses. Nur der in der Schrift ausgesprochene Wille Gottes kann Norm für die guten Werke sein. Näher bestimmt ist er das von Moses verkündete und von Christo zur Vollendung und Erfüllung gebrachte Gesetz, über welches die Liebe, wenn sie auch die zarteste Ge-

wissenhaftigkeit ausgebildet hat, nicht hinausgehen kann Gal. 5, 14; 1 Tim. 1, 5.

3. Dass die Wiedergeborenen das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen können, behauptet sowohl die Vernunft, welche mit dem Ausführbaren sich begnügt, als der pharisäische Dünkel der menschlichen Natur, welcher über das Pflichtmässige gern hinausgeht, so dass, wie die Römischen lehren, ein reicher Überschuss an Verdienst von den ausgezeichneten Gliedern der Kirche auf die schwächeren sich übertragen lasse. Im letzteren Falle wird Christi Verdienst für die ganze Lebenszeit nach der Rechtfertigung überflüssig, und die Lauterkeit des Tugendeifers da, wo das Verlangen nach Vergebung der Mängel erkaltet, unmöglich. Das Concil von Trient streitet für die Möglichkeit einer solchen Vollkommenheit der Wiedergeborenen, dass sie auch ohne den Beistand der vergebenden Gnade vor dem göttlichen Gerichte bestehen könne. Es führt aber irre, indem es Schriftworte von der Art beibringt, dass Andere meinen sollen, eine relative Erfüllung des Gesetzes würde von uns für unmöglich gehalten, von ihm aber nur die Erreichbarkeit eines vollkommenen Gehorsams mit Hülfe der Gnade behauptet. Der Ausdruck: »Möglichkeit« ist nach dem Vorgange der Pelagianer gebraucht worden. Augustin wies ihn als störend zurück, redete aber der absoluten Unmöglichkeit der Erfüllung nicht das Wort und blieb dabei stehen: Die Schrift nenne Jeden einen Lügner, welcher das Vorhandensein der Sünde in sich läugne. Das im 11. Kapitel erwähnte Anathem der Väter gegen die Unmöglichkeit eines vollkommenen Gehorsams findet sich nur in einem dem Hieronymus untergeschobenen Buche.

Die Forderung eines völligen Gehorsams lähmt den sittlichen Eifer nicht: sie weist uns auf die unentbehrliche Hülfe der Gnade, auf das wahre und hohe Ziel unseres Strebens, endlich auf unsere Vollendung in jenem Leben hin. In diesem Leben bleibt auch der am Weitesten Vorgerückte unvollkommen; denn im Fleische herrscht, wenn auch immer schwächer, das Gesetz der Sünde, und der Kampf des neuen Wesens mit demselben hört erst mit dem Tode auf. Andrada hält die Möglichkeit vollkommener Erfüllung fest, da die in diesem Leben unausführbaren Forderungen des Gesetzes Aufgaben für jenes seien. Verliert dann nicht das göttliche Gesetz mit seinem Fluche, welcher Alle treffen soll, die die völlige Liebe nicht besitzen und nicht frei sind von böser Lust,

seinen Ernst? Paulus denkt an das irdische Leben, wenn er von den mit Werken des Gesetzes Umgehenden sagt, sie ständen unter dem Fluche, weil sie es nur theilweise erfüllten, und desshalb das Erbe des ewigen Lebens als etwas nicht aus dem Gesetze Kommendes bezeichnet. Warum das Erbe aus Gnade, wenn die hier unausführbaren Forderungen dort zur Ausführung kommen? Wozu dann der Trost, dass Christus das dem Gesetze Unmögliche geleistet habe? — Das Urtheil Christi über die pharisäische Unterscheidung zwischen den grössten und kleinsten Geboten trifft auch die römische Theilung zwischen den ausführbaren und unausführbaren, nämlich dass wer die kleinsten: vollkommene Liebe zu Gott und Freisein von böser Lust — im Sinne der Römischen die hienieden unausführbaren — unerfüllt lasse, ohne die in diesem Leben angebotene Versöhnung und Vergebung die Seeligkeit des jenseitigen nicht erlangen werde.

Aus dem 11. Kapitel des Concils entwickelt Andrada mehre Argumente. Die Annahme, dass Gott den Menschen Unmögliches geboten habe, sei eine Geringschätzung seiner Gerechtigkeit. Aber Gott hat seinen Willen nach dem Fall Adams nicht verändert, ebenso wenig nach der Erscheinung Christi, welcher vielmehr den wesentlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes als unverbrüchlich bestätigt hat. — Weil die Gebote Christi für die Gläubigen leicht seien Matth. 11, 30 und 1 Joh. 5, 3, so könne wohl von einer Vollkommenheit der Letzteren geredet werden. Allerdings, aber nicht allein wegen der begonnenen und fortdauernden Erneuerung, sondern auch wegen der im Glauben angeeigneten Gerechtigkeit Christi, zufolge welcher ihnen das Mangelhafte ihres Gehorsams verziehen wird. Dieser Mangel hat in den Augen der Römischen nicht so viel von Sünde, um den guten Werken die rechtfertigende Kraft zu nehmen. Richtiger haben Augustin und Hieronymus erkannt, dass die Vollkommenheit der Gläubigen weniger in der Untadelhaftigkeit ihrer Tugenden, als in der Demuth bestehe, welche mit der Bitte um Vergebung der göttlichen Gerechtigkeit die Ehre gebe.

Auch den bessten Werken haftet ein Mangel an; darum sagt Luther mit Recht, dass der Gläubige in jedem guten Werke verzeihlich sündige. Er bleibt trotz der verzeihlichen Sünden ein Gerechter, weil er in der Gemeinschaft mit Christo verharrt und das Verlangen nach Vergebung lebendig erhält. Wenn das Concil im

25. Kanon diesen Satz Luthers verdammt, ob es den guten Grund desselben wohl kennt, so ist nach Andrada seine Meinung, dass die verzeihlichen Sünden wegen ihrer Geringfügigkeit im göttlichen Gerichte keine Beachtung fänden (*Orthod. Explic. l. III, pag.* 301). Allerdings sind die Sünden nach ihrer Gattung und Strafwürdigkeit verschieden, aber keine ist so geringfügig, dass sie nicht den Namen der Gesetzwidrigkeit und den Fluch verdiene. Gäbe es hienieden schon eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes, dann müsste die Seeligkeit der Vollendeten schon in den Kämpfenden sich finden. Die Römischen bleiben Pelagianer, denn Augustin hat nicht nur die Werke der Unwiedergeborenen, was Andrada fälschlich behauptet, sondern auch die der Wiedergeborenen in seiner Schrift *de perfectione justitiae* unvollkommene genannt.

4. Von Belohnungen und Verdiensten der guten Werke reden auch die Evangelischen, wenn sie ihnen auch die Kraft nicht zusprechen, Gnade zu erwerben. Sie erhalten als Früchte der Gemeinschaft mit Christo einen leiblichen und geistlichen Gnadenlohn von der väterlichen Güte, welcher durch redliche Anstrengung der Kräfte gewissermassen verdient wird. Das Wort: Verdienst gebraucht die Schrift nicht von den Werken, sondern spricht nur von Vergeltung und Lohn, welchen die Gläubigen bei ihrem Wirken berücksichtigen dürfen.

Den Römischen dagegen ist nicht nur manche leibliche und geistliche Wohlthat, sondern auch die Seeligkeit selbst der Lohn der guten Werke und zwar der im eigentlichen Sinne verdiente, weil mit denselben dem Gesetze völlig genüge geschehe. Das Concil stellt im 16. Kapitel das *meritum condigni* der Scholastiker fest; denn obwohl es das ewige Leben theils auf Christi Verdienst, theils auf den Werth unserer Werke gründet, so muss es doch consequent mit Andrada den verheissenen Lohn als das nach der göttlichen Gerechtigkeit den Werken durchaus entsprechende Äquivalent anerkennen und jede Theilung des Verdienstes zwischen uns und Christo verwerfen.

Aber Paulus schliesst im Artikel von der Seeligkeit alle Werke aus, auch die moralischen der Bekehrten. »Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserem Herrn« Röm. 6, 23. Vergl. Joh. 3, 15 flg.; 6, 57. Der Gläubige soll sich des durch Christum in ihm gewirkten neuen Wesens nicht rühmen, da dies doch eine Art Selbstruhm wäre. Dieser ist durch das Gesetz des

Glaubens ganz ausgeschlossen. Oder man müsste die Verheissung des ewigen Lebens ungewiss sein lassen, was das Concil am Schlusse des 16. Kapitels zu thun scheint. — Es spricht den guten Werken der Wiedergeborenen einen verdienstlichen Werth zu: 1) darum, weil durch sie dem Gesetze völlig genüge geschehe, mithin das Verheissene verdient werde, vorausgesetzt, dass man dessen Forderungen nach dem Stande dieses Lebens ermässige und mannigfaltige Fehltritte nicht in Anrechnung bringe. Da kann von einer Erfüllung des Gesetzes im strengen Sinne keine Rede sein; 2) darum, weil sie durch Christum und den heil. Geist zu Stande kämen. Christus wird hier in dem Sinne erwähnt, dass ihm nur das Verdienst gebühre, das selbständige Erwerben der Vergebung und ewigen Seeligkeit den Gläubigen ermöglicht zu haben. Verdienen demnach die Werke der Gläubigen Güter von unendlichem Werthe, dann verfährt Andrada consequent, wenn er behauptet, »sie müssten eine gewisse Göttlichkeit besitzen« (*Orthod. Expl. l. VI*, *pag.* 519 *sq.*) Solange das Gesetz der Sünde in den Gliedern wohnet, so lange sind wir unter der Gnade. Diese wollen wir rühmen nach dem Beispiele der Ältesten in der Offenbarung 4, 10, welche ihre Kronen vor dem Throne Gottes niederlegten und sprachen: Herr, du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre und Kraft.

§ 39. Von den Sacramenten im Allgemeinen.

Prüfung.

Von dem Worte: Sacrament, ferner von der Zahl und Beschreibung der Sacramente im neuen Testamente.

Wir würden über Wort und Zahl der Sacramente mit den Römischen nicht rechten, wenn diese die Sache unverfälscht liessen. Beibehalten wollen wir diejenigen Dinge, welche in der Schrift mit oder ohne Gebräuche ein Gebot Gottes und Verheissungen haben. Dahin gehören ausser der Taufe und dem Abendmahle die Confirmation, Busse, Ordination und Ehe, jedoch nicht die letzte Ölung, sondern statt derselben die Tröstung der Kranken. Die Taufe und das Abendmahl sondern wir als solche Gebräuche ab, welche ein besonderes Gebot Gottes und eine klare Verheissung von der Aneignung und Versiegelung der unverdienten Versöhnung mit Gott haben. Unter diese und jene Dinge

stellen wir die menschlichen Gebräuche und diejenigen Verheissungen, welche nicht mit Gebräuchen, welche Gott angeordnet hat, verbunden sind.

Der 1. Kanon des Lehrdecrets der 7. Session sagt richtig, dass alle wahren Sacramente des neuen Testaments von Christo eingesetzt sein müssen, fügt aber ohne einen Beweis hinzu, solcher gebe es gerade 7, und von diesen sei ein jedes ein wahres Sacrament*.

Die Siebenzahl war den Alten unbekannt und wurde erst zur Zeit des Hugo und Lombardus in die Kirche eingeführt. Sie entspricht nach Einigen den verschiedenen religiösen Zuständen der Gläubigen von der Taufe bis zum Tode; nach Anderen den 7 geistlichen Krankheiten oder den 7 Tugenden, zu deren Erlangung sie disponiren sollen. So liesse sich leicht eine grössere oder geringere Zahl aufstellen. Im Gefühle von der Schwachheit solcher Gründe berufen sich die neueren Polemiker auf die Alten, welche ausser der Taufe und dem Abendmahle noch fünf andere Gebräuche Sacramente genannt hätten; dann schliessen sie: weil die Definition eines Sacraments auf die 7 passe, so gebühre ihnen diese Bezeichnung.

Wir gehen zunächst auf das Erste ein. Das Wort: Sacrament, ein vulgärer Ausdruck der Lateiner von mehren Bedeutungen (Pfand, von zwei Parteien bei dem Oberpriester niedergelegt, Eidschwur, z. B. der Soldaten) ist von dem alten Übersetzer der Schrift für μυστήριον, hauptsächlich im Sinne von: Gottes geheimer Erlösungsrathschluss und die Lehre von den einzelnen Momenten desselben, auch für die geheimnissvolle Verbindung Christi mit der Kirche gebraucht worden. Im engeren Sinne bezeichnet das Wort: Mysterium oder Sacrament dasjenige, was neben der sichtbaren Erscheinung etwas Anderes bedeutet. So in der Offenbarung des Johannes und Eph. 5, 32; so bei den Alten,

* Einige gegen diese Bestimmtheit und für einfache Angabe der 7 Sacramente wegen hergebrachter Uneinigkeit über Wesen und Begriff eines Sacraments, sowie über den Ursprung einzelner Sacramente. Die Mehrzahl hielt einen so bestimmten Ausdruck der Ketzer wegen für nöthig.

Man berief sich für die Siebenzahl auf den Consens der Scholastiker seit dem Lombarden, auf das Concil zu Florenz und den römischen Brauch, welcher den Werth einer apostolischen Tradition habe.

Sarpi l. II. § 85. p. 427—430. — conf. Pallav. l. IX. c. 4.

welche alle Figuren und Allegorien Sacramente nannten. Es handelt sich aber um die Anwendung des Wortes auf die Gnadenzeichen des neuen Testaments, wie Taufe und Abendmahl. Für diese findet es sich in der Schrift nicht; ebenso wenig für die Weihe, Busse, Salbung der Apostel und die Handauflegung. Paulus nennt die Verbindung Christi mit der Kirche, nicht die Ehe, ein Mysterium. Der Gebrauch des Wortes für die Gnadenzeichen des neuen Testaments stammt von den Kirchenvätern: von den griechischen im Anschluss an die Bezeichnung des Einweiheritus bei den Heiden, von den lateinischen, weil in den Sacramenten eine übersinnliche geistliche Gnade auf geheime Weise angeboten und gereicht wird. Augustin dehnte den Begriff über die beiden rechten Sacramente aus auf alle Dinge, die etwas Göttliches bezeichnen, zumal in öffentlichen Zusammenkünften, z. B. auf alle damaligen, nebensächlichen Gebräuche in der Taufe, auch auf das den Katechumenen gereichte gesegnete Brod, welches »nicht so, wie die Eucharistie, ein Sacrament sei« (*De peccat. mer. lib.* 2. *cap.* 26). Von den Concilien hat allein das zu Florenz für die Siebenzahl sich ausgesprochen. Daher nahm Petrus de Soto aus Noth zur »apostolischen Tradition« seine Zuflucht.

Was das Zweite, die Bestimmung des Begriffs: Sacrament anlangt, so nahmen die Römischen dieselbe nicht von dem Gemeinsamen der Taufe und des Abendmahls her. Die ältere wurde von den Scholastikern, um die römischen Sacramente zu behaupten, immer mehr aufgegeben. Auch die des Occam: Das Sacrament sei ein Zeichen, welches die unverdiente Wirkung Gottes wirksam bedeute, genügte nicht, da sie noch Anderes, z. B. das Weihwasser, umfassen, und so über die Siebenzahl hinausführen würde. — Die von der Taufe und dem Abendmahl entlehnte Definition enthält folgende Momente: das Zeichen anlangend, ein sichtbares Element und einen bestimmten Gebrauch nach göttlicher Einsetzung im neuen Testamente für alle Zeiten; ferner die Verheissung einer durch göttliche Anordnung mit dem Sacrament verbundenen Gnadenwirkung in Bezug auf die ganze Wohlthat der Erlösung zur Anbietung und Aneignung den im Glauben die Sacramente Gebrauchenden.

Sehen wir nun, wie die fünf römischen Sacramente zu dieser Regel passen. Die Privatabsolution hat kein äusseres Zeichen durch göttliche Anordnung. Der Ordination mangelt auch ein solches,

dazu die Verheissung, dass der ordinirten Person die Wohlthat des Evangeliums angeeignet werden solle. Der Ehe kann, weil ihr alle ein wahres Sacrament bildenden Eigenschaften mangeln, dieser Name nur in einem sehr weiten Sinne gegeben werden. Die Confirmation der Geistesgaben mittelst der Handauflegung war ein nicht für alle Zeiten eingesetzter Gebrauch der apostolischen Kirche. Daher konnte an die Stelle der Handauflegung die Salbung treten, welche kein dem neuen Testamente eigenthümlicher Ritus war. Ebenso galt die Salbung der Schwachen für ein äusseres Symbol der Heilungsgabe, deren Aufhören nach der apostolischen Zeit jene überflüssig gemacht hat. Wenn man über die Busse, Ordination, Ehe, Confirmation und Salbung der Schrift gemäss lehrt, dann kann man nicht würdiger und richtiger diese Dinge ins Licht stellen, noch kräftiger die mit ihnen verbundenen fremdartigen und gottlosen Vorstellungen widerlegen. Diese müssen fallen, sobald erkannt ist, dass jene den Namen wahrer Sacramente nicht verdienen, wie die Taufe und das Abendmahl.

Von der Verschiedenheit der Sacramente des alten und neuen Testaments u. s. w.

Die neueren Scholastiker haben diese keineswegs unnütze Frage einigermassen verwirrt. Seit Hugo und dem Lombardus wurde die Kraft Gnade zu spenden den alttestamentlichen Sacramenten abgesprochen. Das geschah auch von dem Concil zu Florenz: Die Sacramente des alten Testaments hätten die durch Christum zu ertheilende Gnade nur vorgebildet. Andere sagten, sie hätten die Gnade nicht nach dem gewirkten, sondern dem wirkenden Werke, d. h. durch den verdienstlichen Act des Gebrauchs verliehen, wie Augustin lehre: Die Sacramente des neuen Testamentes geben das Heil, die des alten haben den Heiland verheissen. Aber Augustin will damit nur sagen: Die Sacramente des alten Testaments enthielten eine Gnadenverheissung von dem kommenden, die des neuen von dem erschienenen Christus. Jene wurde im alten Testament um des kommenden Christus willen, nicht wegen der Verdienstlichkeit des Gebrauchs der Sacramente zu Theil. Die Gerechtigkeit des Glaubens war der Inhalt des Sacraments der Beschneidung Röm. 4, 11. 12., vergl. 1 Kor. 10, 4, ebenso ist sie es bei den neutestamentlichen Sacramenten. Gab

damals das Wort der Verheissung die Gnade den Glaubenden, warum nicht auch das Sacrament, welches ihnen dasselbe gleichsam sichtbar darreichte?

Nicht gering ist der Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und des neuen Testaments. Die Zeichen sind bei diesen bedeutsamer. Die Verheissung hat das Erfüllte und Erschienene zum Inhalte. Von grösserer Kraft, von grösserem Nutzen sind die an Zahl geringeren und leichter zu beobachtenden Sacramente des neuen Testaments. Obwohl wir demnach die Verschiedenheit nicht bloss in den Gebräuchen sehen *, sind doch die Römischen damit nicht zufrieden. Sie behaupten, die alttestamentlichen und zwar die mit einem Wort der Verheissung verbundenen hätten den Gläubigen keine Gnade gegeben. Ihre Absicht geht dabei auf den Wahn, dass die neut. durch das gewirkte Werk Gnade vermitteln.

Mit dem 3. Kanon, nach welchem die Gleichheit der 7 Sacramente eine verschiedene Würde der einzelnen nicht ausschliesst**, wollen die Trienter den von Christo eingesetzten die übrigen nicht untergeordnet, sondern vorgezogen wissen. Die Firmelung und Ordination sollen eine grössere Würde besitzen, als die Taufe; die Ordination eine grössere, als die Ehe. Die Eucharistie in ihrer apostolischen Gestalt gilt den Römischen weit weniger, als in der Form der Messe.

Sophistisch ist der 4. Kanon abgefasst, welcher die Nothwendigkeit der Sacramente des neuen Gesetzes behauptet und diejenigen verdammt, welche das Erlangen der Gnade und Rechtfertigung von dem Glauben allein abhängig machen***. Besonders bemer-

* Der 2. Kanon bestritt nur dies, ohne den Zwiespalt der Theologen zu verrathen. Die Franziscaner lehrten von den alttestamentlichen Sacramenten, mit Ausnahme der mosaischen, wie die Protestanten, und beriefen sich auf Augustin, welcher die Verwandtschaft unter den Sacramenten des a. und n. Testam. hervorgehoben habe.

Sarpi l. II. § 86. *p.* 436. 437.

** Die Mehrzahl der Theologen hielt diesen allgemeinen Ausdruck für passender, als die — ohne Zweifel schwierige — Begründung der Ungleichheit. *Sarpi l. II.* § 85. *p.* 432. 433.

*** Einige unterschieden relativ und absolut nothwendige Sacramente. Dies missfiel der Mehrzahl, weil alle der Kirche in verschiedener Hinsicht mehr oder weniger nöthig wären, keines mithin überflüssig heissen dürfte. Gegen die Zulänglichkeit des Glaubens sprach auch Marinarus, rieth aber die scholastische Distinction des Sacraments *in voto* nicht zu berühren. Die Mehr-

kenswerth ist, dass die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile der Rechtfertigung allein durch den Glauben entgegengestellt wird. Als wenn wir die Rechtfertigung und die Sacramente von einander rissen, da doch der Glaube jene in diesen sucht und empfängt! Die Rechtfertigung soll dagegen zu Stande kommen durch den Glauben und durch das Sacrament, d. h. durch unser Werk der Annahme desselben oder des Versprechens es anzunehmen. Dann bleiben aber die Sacramente nicht mehr Mittel, wodurch Gnade und Heil von Gott angeboten und von dem Glauben empfangen werden. Sie sind nicht überflüssig, wiewohl der Glaube die ganze Gnade in der Verheissung des Evangeliums sucht und ergreift. Wir bedürfen ihrer als sichtbarer Zeichen und Pfänder der Gnade und des Willens Gottes gegen uns theils um unserer Schwachheit willen, theils damit wir nicht zweifeln, die allgemeine Verheissung gelte einem Jeden von uns im Besondern.

Die Nothwendigkeit der Sacramente steht schon darum fest, weil Gott sie angeordnet hat. Der wahre Glaube sucht sie, verliert aber, wo ihr Gebrauch unmöglich ist, die ohne das Wort Gottes unerreichbare Seeligkeit nicht. Augustin hat auf den bussfertigen Räuber am Kreuze hingewiesen. Dessen Glaube an Christum rechtfertigte um Christi willen und war ein Ersatz der Taufe, von welcher er aus Noth keinen Gebrauch machen konnte. Nachher hat man den Fehler begangen und ihn als ein rechtfertigendes Werk angesehen, wie die Liebe u. A.

Das Concil nimmt im 5. 6. und 7. Kanon die scholastische Meinung in Schutz, eine übernatürliche geistliche Kraft hange vermöge des Wortes in den körperlichen Elementen der Sacramente, durch welche sie in die Seele flössen und darin wirkten *. Das

zahl hielt dieselbe als eine apostolische Tradition fest. *Sarpi l. II.* § 85. *p.* 430 —432.

* Man legte viel Gewicht auf die Lehre, dass die Sacramente die Gnade nicht brächten kraft des Glaubens, sondern *ex opere operato*. Dieser Ausdruck bezeichnete, im Gegensatz zu dem *ex opere operante*, dass es auf die Disposition des Handelnden gar nicht ankomme, sondern auf dessen Werk selbst, wenn er nur die entgegenstehende Disposition, das Verharren in einer Todsünde, nicht habe. Erforderlich sei weder Andacht, noch ein Bewusstsein von der Handlung, wie bei einem Kinde oder Kranken. Die Dominicaner legten den Sacramenten eine instrumentale und effective Gnadenkraft bei, die Franziscaner eine unfehlbare Wirkung kraft der an ihre Verwaltung geknüpften Verheissung Gottes und wurden von jenen als lutherisch Gesinnte ange-

Concil erlaubt sich dabei den Kunstgriff, die evangelische Lehre von der Kraft und dem Nutzen der Sacramente mit der schwärmerischen, nach welcher die Sacramente nicht Träger der Gnade, sondern nur ihre Zeichen, Zeugnisse oder Anregungsmittel für den Glauben sind, zu vermischen. Die Sacramente besitzen die Gnade nicht in sich selbst. Sie sind die Werkzeuge für die persönliche Einwirkung Gottes. Die Schrift verbindet die göttliche Causalität und die instrumentale Kraft der Sacramente. Was sie von der Taufe aussagt, nämlich dass sie seelig mache, eben das sagt sie auch von Gott, Christo und dem heil. Geiste aus. Unser Werkzeug ist der Glaube, welcher im Worte der Verheissung die Kraft des Sacraments, womit jenes verbunden ist, sucht und ergreift, rechtfertigend, weil er Christum ergreift. Abraham (Röm. 4) und Cornelius (Apostg. 10) hatten vor dem Empfang der Sacramente die Gnade, erhielten aber eine reichere mit denselben. Übrigens beeinträchtigen diese Ausnahmen die Regel nicht, dass man nach der Verheissung von der Wirkung des Sacraments urtheilen müsse. Luther wird mit Unrecht wegen des Satzes getadelt, die Sacramente seien eingesetzt, den Glauben zu nähren u. s. w. Er erinnerte daran, weil die Römischen über ihrem äusseren Gebrauche den Glauben versäumen. Wenn der Glaube kein rechtes Verlangen nach der Gnade hat, so kommt das Empfangen derselben gar nicht zu Stande. Den Trientern erscheint der Glaube als etwas Unwesentliches im Gebrauche der Sacramente. Den Empfang ihrer Kraft hindere nur eine Todsünde oder der Vorsatz sie zu begehen. Den Unglauben, die davon unzertrennliche Unbussfertigkeit und den Mangel an Verlangen nach der Gnade erwähnen sie, ganz der Schrift entgegen, nicht.

Was die Trienter mit den vorhergehenden Kanons, namentlich mit dem 6., dass die Sacramente die bezeichnete Gnade in sich fassten, im Auge hatten, nämlich die magische Wirksamkeit derselben *ex opere operato*, das sprechen sie im 8. Kanon unumwunden aus: Durch die Sacramente des neuen Gesetzes werde die Gnade *ex opere operato* mitgetheilt, und der Glaube an die gött-

sehen, klagten aber diese an, dass sie Undenkbares und Unmögliches zum Dogma erheben wollten. Die Bischöfe, ebenfalls unentschieden über die Frage: Wie die Gnade in den Sacramenten enthalten sei? liessen das beabsichtigte Lehrdecret des Friedens wegen fort. Der Papst befahl es.

Sarpi l. II. § 85. *p.* 433; § 86. *p.* 434. 435.

liche Verheissung genüge nicht, um die Gnade zu erlangen. Die Scholastiker lehrten, die neutestamentlichen Sacramente erforderten nicht, wie die alttestamentlichen, in dem Empfänger Glauben oder Andacht, wenn er nur der Gnade keinen Riegel vorschiebe. Die letzteren wirkten die Gnade *ex opere operante*, die ersteren schon *ex opere operato*. Das Volk versprach sich ohne Weiteres von dem Anhören und Ansehen einer Messe eine Wirkung der Gnade und liess sich leicht einreden, sie diene als Opfer auch Abwesenden. An dieser Vorstellung nahmen Männer, wie Gropper, Anstoss. Sie deuteten die Formel *ex opere operato* so, als sollte die Vollkommenheit oder Wahrheit der Sacramente nach dem Willen und der Macht des Stifters, nicht nach der Würdigkeit des austheilenden Dieners geschätzt werden. Davon spricht aber erst der 12. Kanon; der 8. verdammt die Meinung, es sei nur nöthig, die angebotene Gnade durch den Glauben zu empfangen. Als ob die Evangelischen den Glauben an die Verheissung für genügend, Wort und Sacramente für überflüssig hielten. Dass Augustin die Wirksamkeit des Sacraments von dem Vorhandensein des Glaubens in dem Empfänger nicht abhängig gemacht habe, ist von den Scholastikern ohne Grund behauptet worden. Er betonte, der unwürdige Gebrauch bringe das Gericht mit sich.

Wie leichtfertig das Concil den Menschen von der Gnade ausschliesst, zeigt der 9. Kanon, welcher denjenigen mit dem Bannfluche bedroht, welcher läugnet, dass in der Taufe, Confirmation und Weihe der Seele ein Charakter eingeprägt werde, d. h. ein gewisses geistliches und unauslöschliches Zeichen, wesswegen diese Sacramente unwiederholbar seien«*. Die Scholastiker sagen von dem Charakter, welcher eine gewisse Macht sei, Etwas in der Kirche zu handeln oder zu empfangen, Viel und Mancherlei aus, streiten aber mit einander, was sein Wesen sei, wo er hafte, und worin die Unauslöschbarkeit desselben bestehe. Gabriel Biel redet von dieser Lehre bedenklich, da die Nothwendigkeit des Charakters weder mit der Schrift, noch mit dem Alterthume noch

* Die Dominicaner beriefen sich auf die Schrift und Tradition, die Franziscaner allein auf das Ansehn der Kirche. Scholastisch wurde die Frage über Beschaffenheit und Sitz des Charakters erörtert. Die Nothwendigkeit der Bevorzugung jener drei Sacramente leuchtete Einigen nicht ein, Anderen sehr wegen der Autorität Innocenz III. und des Concils von Florenz. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 438. 439. *Conf. Pallav. l. IX. c.* 5.

mit der Vernunft sich erweisen lasse. Günstig sei nur ein Satz des grossen Innocenz III., welcher bekanntlich die hierarchischen Bestrebungen der Päpste auf die Spitze getrieben hat. Er halte es indessen für besser, mit der Kirche zu stimmen, als wider sie. — Der Grund des Glaubens wird schwankend und mit ihm der Trost des Gewissens, wenn die Unwiederholbarkeit der Taufe nicht auf die Einsetzung Christi, sondern auf die durch sie verliehene Signatur zurückgeführt wird. Da diese ihre Wirksamkeit bei denen, welche nach der Taufe gefallen sind, verlieren kann, so werden die Confirmation und die Busse zu Sacramenten erhoben. Die der Taufe eigenthümliche Unwiederholbarkeit ist auf die Confirmation und die Ordination übertragen und um deren Charakter wird mehr gekämpft, als um den der Taufe. So haltungslos diese scholastische Erfindung von dem Charakter der Sacramente ist, nimmt sie doch eine wichtige Stelle in dem römischen Lehrsysteme ein.

An den 9. Kanon schliesst sich nach einer gewissen Verwandtschaft der 10., welcher den gestümmelten Satz Luthers mit dem Anathem belegt, dass alle Christen Macht hätten, das Wort und die Sacramente zu verwalten. Die römische Hierarchie behauptet auf Grund des in der Weihe ihr eingeprägten Charakters eine sie von den Laien unterscheidende und zu ausschliesslicher Verwaltung des Wortes und der Sacramente berechtigende Amtssignatur erhalten zu haben. Den Nothfall ausgenommen, sollen die Sacramente nicht anders Gültigkeit haben, als wenn sie von Geistlichen verwaltet werden. Gegen diesen Hochmuth der Hierarchie trat Luther auf, aber nicht in der Absicht, um alle göttliche und menschliche Ordnung in der Kirche aufzuheben. Er tadelte die Wiedertäufer nachdrücklich, dass sie Jeden in der Kirche ohne Unterschied geistliche Ämter versehen liessen. Aber den Römischen zeigte er aus der Schrift, die höchste Gewalt über Wort und Sacramente stehe bei Gott, welcher durch die ganze Kirche (eines Ortes) die Diener berufe, so dass die Macht der Letzteren auf ihre legitime und göttliche Berufung, von welcher später die Rede sein wird, sich stütze.

Die Hierarchie findet ihre Anmassungen auch durch die Behauptung des 11. Kanons begünstigt, dass in den Dienern, während sie die Sacramente verwalten, die Absicht erforderlich sei,

wenigstens das zu thun, was die Kirche thue*. Werde die Form der Einsetzung auch beobachtet von dem Diener, dieser habe aber nicht die erwähnte Absicht, dann habe das Sacrament keine Wirksamkeit. Augustin liess die Wahrheit und Vollständigkeit des Sacraments von der göttlichen Einsetzung abhängig sein, so dass er sie nach keiner Absicht der Empfänger oder Spender, sollte der Letztere auch die Handlung im Scherz verrichtet haben, abgeschätzt wissen wollte. Noch der Lombarde meinte, wenn er von der Absicht des Taufenden redete, die von Christo vorgeschriebene Taufhandlung, nicht den Zweck und die Wirkung der Taufe, wie die späteren Scholastiker, namentlich Alensis. Durch die Unterscheidung einer allgemeinen und speciellen Absicht und die Theilung der letzteren in eine actuale, habituale und virtuale beseitigten sie den Vorwurf nicht, dass sie die Wirkung des Sacraments ganz zweifelhaft machten. Sie gaben den Rath, man möge von einem zuverlässigen Geistlichen die Taufe verrichten lassen. Sollte der Geistliche bei der Taufe eines Kindes die Absicht entziehen, so könnte der Papst, falls dieses vor dem Gebrauche seiner Vernunft stürbe, das, was dem Sacrament mangele, ergänzen. Versage derselbe die Ergänzung, dann dürfe man die göttliche Gerechtigkeit desswegen, dass sie die Sünde dem Kinde nicht vergebe, nicht anklagen. Es liegt die Wichtigkeit des Wahnes von der Nothwendigkeit der Absicht des Geistlichen für die Lehre von dem Zweifel auf der Hand. Und doch ist es keineswegs der

* Die Nothwendigkeit der Intention wurde einstimmig dem Concil von Florenz zufolge anerkannt, die Intention selbst von den beiden Bettelorden verschieden bestimmt. Catharinus sprach nur für die Befolgung der vorgeschriebenen Formen eines Sacraments. Der Protestant sehe auf das Innere des Empfangenden, den Glauben. Der Römische müsse, weil er davon absehe, volle Gewissheit haben, unter welchen Bedingungen er die Gnade des Sacraments empfange. Der Glaube des Empfangenden könne den etwa mangelnden redlichen Willen des Geistlichen nicht ersetzen, weil die Gnade an dem Sacr. hafte. Millionen von Sacramentshandlungen würden ungültig, wenn die Intention des Priesters der Taufe eines Kindes, welches, später Bischof geworden, Priesterweihe ertheile, entzogen wäre. Die Alten hätten den Taufact des jungen Athanasius für gültig anerkannt. Gott habe für alle Fälle angeordnet, ein wahres Sacrament sei das der Form seiner Einsetzung gemäss verwaltete, ohne Rücksicht auf die Intention des Priesters. Catharinus fand, wider die Meinung des Concils, seine Ansicht im 11. Kanon wieder.
Sarpi l. II. § 86. *p.* 440—443. *Conf. Pallav. l. IX. c.* 6.

Geistliche, welcher das Sacrament wirksam macht, sondern Gott allein, der sich seiner als eines Werkzeugs bedient. Unser Glaube soll an dem menschlichen Werkzeuge nicht haften, sondern nur auf die Wahrheit und Kraft Gottes, welcher das Sacrament eingesetzt und die Verheissung gegeben hat, sich stützen. Tritt das Wort der Einsetzung zum Elemente, so macht es ein Sacrament.

Über den 12. Kanon sind wir mit den Römischen gegen die den donatistischen Irrthum erneuernden Wiedertäufer einverstanden. Er verwirft nämlich den Satz, dass ein Geistlicher, der in einer Todsünde sich befinde, ein Sacrament nicht vollziehe oder mittheile, wenn er sonst auch Alles, was dazu wesentlich erforderlich sei, beobachtet habe.

Wie schon öfter eine Gleichstellung des Menschlichen und des Göttlichen im römischen Lehrsysteme bemerkt ist, so begegnen wir derselben im 13. Kanon. Er behauptet, dass die recipirten und approbirten Gebräuche der katholischen Kirche, welche bei der solennen Verwaltung der Sacramente angewandt zu werden pflegen, nicht verachtet, noch ohne Sünde von den Dienern nach Belieben unterlassen, noch in andere neue durch irgend einen Seelsorger der Kirchen verändert werden können*. Unter den genannten Ceremonien sind die zu verschiedenen Zeiten von der römischen Kirche aufgenommenen zu verstehen, welchen die gleiche, wenn nicht eine grössere Bedeutung, wie den von Christo eingesetzten und den diesen entsprechenden, beigelegt wird. Die Verstümmelung des heil. Mahles und die Verwandlung desselben in die Messe wird nicht allein nicht getadelt, sondern auch bestätigt. Gebet, Ermahnung, Danksagung, Bekenntniss, Lection, kurz das, was die Lehre von den Sacramenten schriftgemäss erläutert, mangelt entweder zum Theil, oder wird unhörbar vorgetragen, oder enthält Fremdartiges. Hier war Viel zu reformiren, aber das Concil hat an dem, was das ursprünglich Einfache in Wort und Zeichen verdrängt und zu einem theatralischen Pompe sich gestaltet hatte, Nichts ändern wollen, als wenn ohne

* Man wollte zuerst auch die Änderung der von Christo eingesetzten Formen, der wesentlichen Worte der Einsetzung und des sichtbaren Zeichens, untersagen, beschränkte sich aber schliesslich auf die unwesentlichen und vindicirte mit einem allgemeinen Ausdrucke auch dem Papste das Recht zur Änderung derselben, wenn er billige Ursache habe. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 440.

dasselbe die Wahrheit, Würde und Wirksamkeit der Sacramente nicht bestehen könnte. Gewiss müssen doch die menschlichen Gebräuche den in der göttlichen Einsetzung vorgeschriebenen weit nachstehen. Diese leiden als solche keinen Zusatz von Menschen und erhalten dadurch keine höhere Zierde und Würde, welche allein nach Gottes Wort zu bestimmen ist, werden vielmehr von der Menge und dem Glanz derselben verdeckt, abgesehen davon, dass diese eine übernatürliche Kraft und Wirkung haben sollen. Zwischen den alten und neuen Gebräuchen wird kein Unterschied gemacht. Jene sollen allesammt bleiben und zwar als apostolische, obwohl sie theils veraltet sind, theils offenbaren Missbrauch und Aberglauben veranlasst haben. Mit der ungerechtfertigten Anklage gegen uns, als schalteten wir mit den alten und ehrwürdigen Gebräuchen willkürlich, liessen auch jeden Geistlichen für sich Änderungen mit denselben vornehmen, greifen die Trienter die christliche Freiheit der Kirche an und übertragen den Prälaten die ganze Anordnung des Cultus.

§ 40. Von der Taufe.

Prüfung.

Der erste Kanon, welcher nicht dieselbe Kraft der Taufe des Johannes und Christi zuschreibt*, erhebt eine durchaus unwesentliche Frage unter die Glaubensartikel. Wir billigen übrigens die trientische Entscheidung nicht. Die Predigt des Johannes war eine Predigt zur Busse, aber auch zur Vergebung der Sünden. Ebenso seine Taufe. Sie war nicht ohne den Glauben an Christum, daher nicht ohne Gnade und Vergebung der Sünden. Der Grund ihrer Verschiedenheit ist derselbe, welcher zwischen dem Worte von dem kommenden und erschienenen Christus besteht. Dies Wort war der Substanz und Wirkung nach dasselbe. Die Taufe Christi versiegelte die Lehre und den Glauben in Betreff des erschienenen Christus, war jedoch, wie das Beispiel des Apollo, der »allein von der Taufe Johannis wusste«, beweist, nicht

* Man erklärte denen, welche ihn für überflüssig hielten, dass die Ketzer nicht die Johannestaufe zu der Christi erheben, sondern diese auf jene herabdrücken und, wie die letztere, nur als ein Zeichen ansehen wollten, welches keine Gnade gebe. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 445.

absolut nothwendig. Die Taufe des Letzteren war freilich keine Geistestaufe, wie die am Pfingstfeste, jedoch nicht ohne eine Mittheilung der Gnade, wie es denn auch seiner Predigt an Wirkung nicht mangelte, weil Christus durch seinen Dienst wirkte. Die Taufe der Johannesjünger, welche Paulus zu Ephesus veranstaltete Apstg. 19., begründet die Annahme keineswegs, dass auf die Johannestaufe die Taufe Christi folgen musste, ebensowenig dass sie in den Gläubigen keine Vergebung, noch Gnade gewirkt habe.

Was im 2. Kanon von der Nothwendigkeit des natürlichen Wassers zur Taufe, im 3. von der Wahrheit der im Namen der heil. Dreieinigkeit vollzogenen Ketzertaufe und im 4. von der Nothwendigkeit der Taufe zum Heile gesagt wird, das ist auch evangelische Lehre.

Der 5. Kanon war durch Luthers Klage veranlasst, dass die Römischen über den heilsamen Brauch der Taufe, nämlich ihre Verheissung des Heils und den dieselbe für das ganze Leben ergreifenden und nach einem Falle in der Taufe wieder ergreifenden Glauben, nicht richtig denken. Das Concil giebt zur Antwort das Anathem über den, welcher läugne, »dass in der römischen Kirche, der Mutter und Meisterin aller Kirchen, die wahre Lehre von der Taufe sei.« Hierin liegt das Dilemma: Entweder ist die römische Lehre für die wahre anzuerkennen, oder die Wiedertaufe für die aus der römischen Kirche Austretenden zu fordern. Wir lösen es durch die Bemerkung auf, dass man von dem eine falsche Lehre verkündenden Ministerium sich trennen, aber darum, dass das Wesentliche von den Sacramenten der Einsetzung gemäss gegeben werde, die falschen Zusätze nicht billigen müsse. Übrigens bemerken wir noch, dass die römische Kirche sich fälschlich die Mutter aller Kirchen und blasphemisch gegen Christum die Meisterin derselben nennt.

Der 6. Kanon verdammt die Meinung, dass der Getaufte, wenn er auch wolle, die Gnade nicht verlieren könne, wie viel er auch sündige, wenn er nur glauben wolle. Es ist dies keineswegs unsere Lehre. Die Taufe giebt mit der Versöhnung keinen Freibrief zur Schande. Denn der Glaube ist keine epicureische Überzeugung von dem Besitze der Gnade und des Heils in Unbussfertigkeit. Der Kanon enthält einen gestümmelten Satz Luthers, den wir in dessen Sinne vertheidigen. Die Taufgnade werde durch Sünden, welche das Gewissen verwüsten, verloren, aber nicht

so, als müsste der Gefallene durch ein neues Sacrament, das der Busse, die Gnade wieder erlangen. Jene sei nichts Anderes, als die Rückkehr des Gefallenen zu der Taufgnade im Glauben. Ein festes Herz und eine lebendige Hoffnung auf die Barmherzigkeit gewinnt der Büssende mit dem Gedanken, dass Gott die einmal gegebene Verheissung nicht zurücknehme und die Hand stets zur Aufnahme des Umkehrenden ausgestreckt halte. Lauter Eitelkeit und Plage des Geistes ist alles Mühen ausser dem Glauben an die Wahrheit Gottes, sagt Luther. Den Ausdruck: Verlust der Gnade müssen wir in dem Sinne nehmen, dass sie auch durch den Glauben nicht wieder gewonnen werden könne von dem Büssenden.

Wir finden die Anklage wegen Antinomismus, welche der vorige Kanon gegen uns erhoben hat, im 7. wieder, welcher behauptet, dass die Taufe den Menschen nicht bloss zum Glauben, sondern auch zum Befolgen des ganzen Gesetzes Christi verpflichte. Die Verheissung und die Gnade der Taufe sind nach der Schrift nicht an die Erfüllung des Gesetzes, sondern an den Glauben geknüpft. Was Paulus Gal. 5, 3 von der Beschneidung sagt, dass sie zu jener verbinde, darf nicht auf die Taufe übertragen werden, da dies ein Abfall von Christo wäre V. 4. Die Taufe legt uns freilich auf, die Sünde zu ertödten und einen neuen Wandel zu führen, aber die Hauptwohlthaten derselben sind doch Gnade, Vergebung, Aufnahme in die Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens. Nach dem Empfang dieser Wohlthaten folgt die Gabe der Erneuerung, welche mit den Geboten Gottes zu thun hat. Um die Lehre von diesen mit der Verheissung der unverdienten Versöhnung zu vermischen, brauchen die Trienter den Ausdruck: Gesetz Christi statt Evangelium.

Das Concil geht noch weiter, indem es den Gehorsam gegen die Gesetze der Kirche und das Halten der von Menschen aufgestellten Gelübde auf die Taufe stützt. Der 8. Kanon ist gegen die Lehre gerichtet, dass die Getauften von allen — geschriebenen oder überlieferten — Geboten der Kirche frei seien, so dass sie dieselben nicht zu halten brauchten, wenn sie sich ihnen nicht freiwillig unterwerfen wollten*. Der 9. Kanon widerspricht der

* Einige sagten, man könne nur die wesentlichen Gebräuche ohne Sünde nicht übergehen. Die Mehrzahl rechnete dazu auch die weniger wesentlichen, damit die Autorität der Kirche, beziehungsweise der päpstlichen Beschlüsse und Concilien, erhalten werde. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 446.

Meinung, die Menschen müssten zur Erinnerung an die übernommene Taufe so zurückgeführt werden, dass man alle Gelübde nach derselben kraft des in derselben gemachten Versprechens für ungültig erkennen müsste, als wenn durch sie sowohl dem Glauben, welchen man bekannt habe, als der Taufe selbst Abbruch geschehe. Die Taufe verpflichtet uns zur Erfüllung der göttlichen Gebote, gestattet aber den menschlichen, so viel das Gewissen und den Gottesdienst anlangt, keinen Anspruch auf uns. Dadurch ist der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit nicht aufgehoben. Ferner gebührt dem geistlichen Amte Ehrfurcht, so lange es Gottes Wort vorlegt. Sonst muss ihm widersprochen werden. Mit diesen Gründen hat Luther die Herrschaft der Hierarchie über die Gewissen bekämpft: ebenso den Wahn von den nicht in der Schrift begründeten Gelübden. Nach dem Taufgelübde müssen alle übrigen, welche legitime sein sollen, abgeschätzt werden. Mit dieser Norm kommen die römischen nicht überein, welche dem Gewissen eine Last werden und die Einbildung mit sich bringen, als wäre das Taufgelübde nicht hinlänglich oder ein angelobtes Werk, wie der Eintritt in eine Brüderschaft, eine Wallfahrt und A. m., vorzüglicher, als das einfach nach Gottes Wort vollbrachte. Überdies streiten alle römischen Gelübde als von Menschen angeordnete Werke mit der in der Taufe uns verliehenen Freiheit von Menschengeboten. Luther erinnert treffend, man habe für das ganze Leben genug zu thun, wenn man nur das in der Taufe Angelobte erfüllen wolle.

Der 10. Kanon verurtheilt den Satz, dass alle Sünden, welche nach der Taufe geschehen, allein durch die Erinnerung an die angenommene Taufe und den Glauben vergeben oder verzeihliche werden. So weist das Concil Luthern zurück, welcher die römische Lehre, dass für die nach der Taufe begangenen Sünden die Vergebung durch den Gebrauch eines andern Gnadenmittels, der Busse, erlangt werden müsse, nachdrücklich bekämpft hatte. Und mit Recht. Nach der Schrift beschränkt sich die Kraft der Taufe nicht auf die Zeit vor und während derselben, sondern reicht über den Act bis in das ewige Leben Tit. 3, 5—7. Vergl. Eph. 5, 26. 27. Diese Kraft ist ja die heilskräftige Wirkung der Erlösungsthatsachen, besonders des Todes und der Auferstehung Christi 1 Pet. 3. u. 5. Weil dieselben ihre Wirkung für den Gläubigen stets behalten, so kann die Verheissung der Gnade unmöglich ungültig

werden. Gott hat in der Taufe einen Bund für immer mit uns geschlossen. Die Verheissung wird nun in der Taufe einmal uns so dargeboten, dass sie ein beständiges Siegel und Zeugniss unserer Aufnahme in die Gemeinschaft der Wohlthaten Christi sei, wenn wir die Verheissung mit dem Glauben ergreifen und festhalten. Durch die Sünde geht die Kraft der Taufe uns verloren, nicht ihr selbst. Die Arche bleibt, stürzen wir uns auch von ihr in das Meer der Sünde. Der Reuige bedarf keines anderen Brettes zur Rettung, nur der Rückkehr in die Arche. Die durchaus schriftgemässe Anschauung Luthers kennt das Concil wohl, stellt sie aber doch so dar, als lehrte er, der blosse historische, epicureische Glaube mache die nach der Taufe begangenen Sünden verzeihlich, so dass die Getauften in ihnen sicher verharren könnten.

An der Unwiederholbarkeit der in rechter Weise mitgetheilten Taufe bei dem, welcher nach der Verläugnung des Glaubens an Christum zur Busse sich bekehrt hat, halten wir mit dem 11. Kanon fest, jedoch nicht, weil ein Charakter dem Täufling eingeprägt, und nach dessen Falle ein neues die Taufe ersetzendes Gnadenmittel ihm unentbehrlich sei, sondern aus folgenden Gründen. Der Gnadenbund ist dauernd, daher die Rückkehr zu ihm möglich. Unsere Untreue hebt Gottes Treue nicht auf. Ferner redet die Schrift wohl von der Wiederholung des Abendmahls und der Busse, aber nicht der Taufe. Sie erwähnt auch kein Beispiel von der Art, ebenso wenig in Betreff der Beschneidung, an deren Stelle die Taufe getreten ist. Endlich bemerkt Augustin: Wie es nur e i n e fleischliche Geburt giebt, so nur e i n e geistliche Wiedergeburt; die Taufe ist aber das Bad der Wiedergeburt, welches den durch die Sünde Geschwächten wieder heilt und den durch sie Getödteten ins Leben zurückruft. Das sind unsere Gründe, die Quellen unseres Trostes.

Mit dem 12. Kanon, welcher die Lehre verurtheilt, dass Niemand zu taufen sei, es sei denn in dem Alter, in welchem Christus getauft ist, oder in dem Augenblicke des Todes, sind wir einverstanden.

Die Nothwendigkeit der Kindertaufe spricht der 13. Kanon im Ganzen richtig aus. Er verwirft den Satz, dass die Kleinen desshalb, weil sie den Act des Glaubens nicht haben, nach dem Empfang der Taufe nicht unter die Gläubigen gerechnet und darum, wenn sie zu den Jahren der Unterscheidung gelangt seien, getauft

werden müssten, oder dass die Unterlassung ihrer Taufe besser sei, als sie, welche durch eigenen Act nicht glaubten, im Glauben der Kirche allein zu taufen.

Die Trienter berühren die schwierige Frage: Ob und wie die Kinder glauben? versäumen aber die weit wichtigere Beweisführung für die Lehre, dass die Taufe bei den Kindern nicht aufgeschoben werden dürfe. Der apostolischen Tradition mangelt es nicht an sicheren Schriftzeugnissen, von denen das wichtigste sein dürfte das Wort des Herrn: Lasset die Kindlein und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich Matth. 19, 14. Dem schliesst sich das andere Wort an: Wahrlich, ich sage euch, es sei denn, dass ihr umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen Matth. 18, 3. Demnach steht das Himmelreich, d. h. Gottes Gnade und die Vergebung der Sünden, den Kindern vornämlich offen. Die Aufnahme geschieht überall nur durch bestimmte Mittel. Es muss unter denselben auch für die Kinder eins geben. Dies kann nur die Taufe, nicht die Predigt des Worts und das Abendmahl sein. Wir entnehmen der Schrift folgende Beweise. Der Eintritt in das Himmelreich ist durch die Wiedergeburt, mithin durch die Taufe, welche sie vermittelt, bedingt. — Ist es Gottes Wille, die Kleinen zu retten, dann auch, ihnen die Taufe zu geben, durch welche die Vergebung verliehen wird. — Wir können sie nicht anders zu Christo führen, als durch die Taufe, welche für Alle nothwendig ist, die ihn anziehen wollen. — Nur durch die Taufe kann er die Kinder seines Segens oder seiner Wohlthaten theilhaftig und zu Gliedern der Kirche, deren Haupt er ist, machen. — Auch sie heiligt und reinigt der Herr durch das Wasserbad im Worte, denn er ist für Alle gestorben. — Trat die Taufe an die Stelle der Beschneidung, so bedurfte es keines besondern Befehles von Seiten Christi, die Kinder zu taufen, da die letztere auch an diesen vollzogen wurde. — Das allgemeine Gebot, diejenigen zu taufen, welche seelig werden wollen, betrifft auch die Kinder, welche nach Gottes Willen nicht sollen verloren werden. — Gilt die Verheissung der Vergebung und des heil. Geistes nach Apstg. 2, 39. auch den Kindern, dann müssen sie getauft werden. Dies scheint nach Apstg. 16, 33 und 1 Kor. 1, 16 in der apostolischen Zeit geschehen zu sein, wofür auch die constante Tradition spricht.

Die Gegner der Kindertaufe bemerken vorzüglich dies, dass

sie sowohl das Lehren, als das Glauben, welches Christus fordere, ausschliesse, da die Kinder weder belehrt werden, noch glauben könnten. 1. Aber die Taufe ist ein Theil der Lehre des Evangeliums, welche sie versiegelt: insbesondere dass auch den Kindern die Verheissung des neuen Bundes zukomme. Die Kindertaufe ist nicht ohne das Wort, nämlich der Verheissung von der Gnade des Vaters, der Reinigung des Sohnes und der Heiligung des heil. Geistes vermittelst und wegen des Verdienstes Christi. Sie ist das Wasserbad im Worte, wenn auch die Täuflinge nicht sogleich von ihrer Bedeutung in Kenntniss gesetzt werden. So war im alten Bunde die Beschneidung der Kinder dem Unterrichte vorhergegangen. 2. Ist nun den getauften Kindern, welche doch seelig werden, das zum Seeligwerden unentbehrliche Glauben zu- oder abzusprechen? Man muss sie offenbar unter die Gläubigen zählen. Sie haben freilich das Glaubensbewusstsein oder den actuellen Glauben noch nicht. Die Annahme, ein fremder Glaube werde ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet, ist nicht schriftgemäss. Schon Augustin, welcher diese Annahme ausgesprochen hat, erkannte, dass eine Wirksamkeit des heil. Geistes in dem zarten Täuflinge wohl Statt finden müsse, da ohne dieselbe der den Kindern bestimmt zugesagte Eintritt in das Himmelreich Marci 10, 15 unmöglich sei.

Die Scholastiker stritten heftig darüber, ob und wann die Eingiessung der Tugenden in den Kindern anzunehmen sei. Das Concil schliesst nur den actuellen Glauben aus, vielleicht nicht im Sinne von Glaubensbewusstsein, sondern so, dass alle Wirksamkeit des heil. Geistes in ihnen geläugnet wird. Es sagt nämlich, dass die Kinder allein im Glauben der Kirche getauft werden. Wollen sie damit auch den Satz stützen, dass die Sacramente Gnade bringen ohne den Glauben derer, welche sie gebrauchen?

Sobald die Täuflinge herangewachsen sind, ist ihnen nicht die freie Wahl zu lassen, ob sie das an ihrer Statt gegebene Versprechen der Pathen halten wollen, erklärt der 14. Kanon mit Recht gegen die Wiedertäufer*. Vielmehr müsse, wenn die Ermahnungen Nichts gefruchtet haben, mit Androhung des Zornes Gottes die Excommunication über die Zurücktretenden ausgesprochen werden.

* Man erwähnte dabei des Erasmus und des ihn betreffenden Urtheils der Facultät zu Paris. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 446—447.

Der weltliche Arm darf nur im äussersten Falle eingreifen. Christi Kirche kennt keinen Zwang zum Glauben durch äusserliche Gewalt. Die Trienter halten sie für unbedenklich gegen den, welcher nicht alle ihre Satzungen beschwören will.

§ 41. Von der Confirmation.

Bestimmungen und Verhandlungen des Concils.

Das Concil von Trient stellt über dieselbe drei kurze, aber inhaltsschwere Kanons auf. Im ersten läugnet es, dass die Firmelung der Getauften eine müssige Ceremonie sei, und nicht vielmehr ein wahres und eigentliches Sacrament, oder nichts Anderes gewesen sei, als eine gewisse Katechese, durch welche die in's Jünglingsalter Tretenden über ihren Glauben vor der Kirche Rechenschaft ablegten*. Im zweiten behauptet es, dass dem heil. Geiste kein Unrecht von denen geschehe, welche eine Kraft dem Chrisma der Firmelung zuschrieben. Im dritten verwirft es die Meinung, dass der ordentliche Diener nicht der Bischof allein, sondern jeder einfache Priester sei**.

Prüfung.

Die Firmelung wird beschrieben als eine Salbung des Getauften an der Stirn mit dem geweihten Chrisma — einer gewissen Mischung von Olivenöl und Balsam — durch den Bischof, welcher die Worte spricht: Ich zeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich durch das Chrisma des Heils im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes. Darauf folgen Gebete, »Friede sei mit dir«, ein Backenstreich, die Umhüllung der Stirn mit einem weissen Tuche und die Überlieferung des Gefirmelten an die Pathen.

Was die Wirkung der Firmelung betrifft, so wird ihr die der

* Man erklärte, diese evangelische Form sei nicht allgemein, wie das Chrisma, gebraucht worden und machte ausser anderen Concilien das von Florenz namhaft. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 447—448.

** Der 3. Kanon vermittelte zwischen den Dominicanern, welche die dem Priester von dem h. Gregor ertheilte Erlaubniss zur Firmelung betonten, und den Franziscanern, welche sie dem Bischofe als dem ordentlichen Diener allein zusprachen und jene Erlaubniss für eine Ausnahme ansahen. *Sarpi l. II.* § 86. *p.* 448—449.

Taufe von der Schrift beigelegte fast ganz zugeschrieben. Die in dieser begonnene Gnadenmittheilung wird in ihrer Fülle erst durch jene vermittelt. Die Firmelung giebt dem Getauften den Schutz und Trost des heil. Geistes, Stärkung zum Guten und Festigkeit, das Reich Gottes und das ewige Leben. So tritt die Taufe weit hinter die Firmelung, welche mit ihr beständig in einen Gegensatz gestellt wird, zurück.

Wir bedürfen allerdings gegen die mannigfachen Gefahren in und ausser uns fortwährend der Stärkung und Leitung des heil. Geistes. Wir sollen dieselben aber nur in den von Gott angeordneten Mitteln, nicht in selbsterdachten suchen. Und die gegebenen, nämlich Taufe, Abendmahl, Gehör und Betrachtung des Wortes, Glaube, Ringen und Gebet genügen unseren Bedürfnissen vollkommen. Welche Stützen hat nun die sacramentale Kraft des Chrisma's in der Schrift? Die meisten Scholastiker wagten es nicht, sie auf Christum oder die Apostel zurückzuführen. Im Bewusstsein von der Nothwendigkeit, dass ein Sacrament von Christo eingesetzt sein müsse, meint Thomas, es möchte dies wohl mit der Firmelung geschehen sein, wenn der Nachweis sich auch nicht liefern lasse. Von Schriftstellen werden namhaft gemacht Apstg. 8, 17 und 19, 5 flg., wo von der Mittheilung besonderer sichtbarer Geistesgaben, mit Handauflegung verbunden, die Rede ist. Hierzu hatten die Apostel Befehl und Verheissungen, aber nicht so, dass auch später alle Geistlichen das Gleiche an allen Gläubigen thun sollten, worauf schon das Aufhören jener sichtbaren Gaben führen muss. Auch damals wurden diese nicht allen Getauften zu Theil, auch nicht allen die Hände aufgelegt. Die Apostel haben oft die Gläubigen allein durch das Wort in der empfangenen Gnade befestigt Apstg. 11, 23; 14, 22; 15, 32.

Die Schrift enthält zwar köstliche Verheissungen von der Gnade der Stärkung gegen Fleisch, Welt und Teufel; aber sie gestattet nicht, dieselben an gewisse Zeichen zu binden. Nur der, welcher solchen eine geistliche Kraft verleihen kann, vermag daraus ein Sacrament zu machen.

Wäre die Handauflegung das Zeichen der Firmelung, so könnte doch die Vertauschung derselben mit dem Chrisma nicht gerechtfertigt werden. Noch schlimmer ist die Willkür, dass jene grossen Wirkungen einer Creatur zugeschrieben werden, deren Heiligung weder durch Wort und Gebet, noch durch eine bestimmte

Einsetzung geschehen ist. Das gehört in das Gebiet der Magie. Solcher Aberglaube in Bezug auf die Firmelung hängt mit dem Unglauben rücksichtlich der Taufe genau zusammen. Die Kraft der Taufe reicht aber nach der Schrift aus, um den Gläubigen zu einem völligen Christen zu machen. »Gott hat in ihr den heil. Geist reichlich über uns ausgegossen durch Jesum Christum, unseren Heiland, auf dass wir durch desselben Gnade gerecht und Erben seien des ewigen Lebens nach der Hoffnung« Tit. 3, 6. 7.

So hat auch das reinere Alterthum gelehrt. Es erwähnt oft der Salbung, jedoch nicht auf Kosten der Taufe, wie die römische Kirche, welche auf apokryphische Schriften oder montanistische Stellen bei Tertullian und Cyprian oder auf einige, erträglicher Deutung fähige, Aussprüche des Cyrill von Jerusalem sich berufen muss. Lange Zeit galt die Salbung im Alterthume als eine Zugabe zur Taufe, die deren Kraft, wie der Exorcismus, veranschaulichte und von ihr nicht getrennt wurde. Die Trennung der Salbung oder Handauflegung von der Taufe trat mit der Sitte ein, die von Ketzern oder Laien oder niederen Geistlichen vollzogene Taufe durch die Salbung oder Handauflegung des Bischofes zu bestätigen. Schon Hieronymus bemerkte, der Wahn, dass solche Confirmation den heil. Geist verleihe, sei aus der Achtung vor dem Priesterthume, nicht vor einem unverbrüchlichen Gesetze entstanden. Er sagte nicht, die Taufe gebe den heil. Geist nur zur Wiedergeburt, die Confirmation zu den übrigen nothwendigen Gaben. Die Verschiedenheit der römischen Firmelung von der altkatholischen fällt Jedem in die Augen.

Dagegen hat die evangelische Confirmation mit apostolischen und altkatholischen Sitten eine grosse Ähnlichkeit. Sie besteht aus einer Erinnerung an die Taufe, der Prüfung in der Lehre, dem Bekenntnisse des Glaubens, der Ermahnung zur Beständigkeit und dem Gebet der Kirche, welchem ohne Aberglauben die Handauflegung hinzugefügt werden kann. Weil diese Stücke der römischen Confirmation mangeln, so haben die Unsrigen dieselbe mit Recht und gewiss sehr milde eine müssige Ceremonie genannt, werden dafür aber von dem 1. Kanon verdammt. Eine belehrende und ermahnende Hinweisung des Confirmanden auf die Taufe gilt bei den Römischen so wenig, dass die Handlung meist in frühen Jahren an demselben vollzogen wird. Das Chrisma ist ihnen die Hauptsache. Demselben eine geistliche Kraft zuschreiben ohne

ein Gebot und eine Verheissung Gottes, heisst ein Unrecht am heil. Geiste begehen und an der Taufe, wiewohl dies der 2. Kanon als verdammlichen Irrthum bekämpft.

Das römische Firmeln macht allerdings weit weniger Mühe, als die evangelische Confirmation mit vorangehendem Unterricht. — Den Bischöfen spricht das Alterthum, dem Concil von Toledo zufolge, nicht so bestimmt, wie das Tridentinum, die Befugniss zum Firmeln zu. Aber welcher Bischof verrichtet wohl selbst die feierliche Handlung an den sämmtlichen Getauften seiner Diöcese? Dass sie von Suffraganen, welche nur für Schattenbischöfe gelten können, vollzogen wird, beweist, wie leichtfertig die Römischen Bannflüche ausstossen (Kanon 3).

§ 42. Von dem Abendmahle.

Prüfung.

Richtig lehrt das Concil im 1. Kapitel und im 1. Kanon, wo es die reale Gegenwart Christi in diesem Sacramente behauptet. Mit dem Ausdrucke, dass Christus darin enthalten sei, scheint es die Weise seiner Gegenwart anzudeuten. Wir mögen über dieselbe nichts weiter äussern, als dass sie keine natürliche sei. Dagegen hätte der Grund bezeichnet werden müssen, worauf unser Glaube an den ganzen Christus im Abendmahle sich stützt, bei der Erwähnung »der Consecration des Brodes und Weines.« Die Scholastiker haben Viel darüber gestritten: Ob die Einsetzungsrede Christi nicht ohne den Kanon, das Gebet des Priesters, die Consecrationsformel bilde, oder ob schon der Kanon genüge? Das Alterthum schrieb die Segnung oder Heiligung der Elemente den Worten des Herrn im Unterschiede von andern mit denselben verbundenen Gebeten zu. Die römische Kirche ging von der alten Sitte ab und nahm aus der Einsetzungsrede nur die Stelle: Dies ist mein Leib. Da ist das Wort der Menschen dem Worte Gottes an Kraft gleichgestellt und dieses so verkürzt, dass wir nicht wissen, was im Abendmahle zu thun und zu glauben sei. Der Diener soll aber die Einsetzungsrede nicht wie eine Zauberformel behandeln, durch welche er Christum in das Brod zu bringen habe. Sie erinnert die Kirche, dass Christus vermittelst seines Wortes in der Handlung gegenwärtig sei, um seinen Leib und sein Blut, d. h. seine ganze Person, dem Geniessenden hinzugeben.

Nur sein Wort kann uns gewiss machen, dass wir mit dem Brode und Weine so hohe Gaben empfangen, indem wir thun, was er bei dem Mahle gethan und zu thun uns geheissen hat. Die Römischen machen das ganze Sacrament unsicher. Denn einmal verstümmeln sie die Einsetzungsworte und fügen menschliche Satzungen hinzu mit ihrem Messkanon, dessen Ursprung ihnen selbst ungewiss ist. Sodann schreiben sie die Consecration der Elemente zum Theil dem Werke des Priesters zu und zwar nicht nur seiner Recitation jener Worte, sondern auch seinen theatralischen Bewegungen.

Von dem Grunde der Einsetzung des Abendmahls handelt das Concil Kap. 2. und Kan. 5. Es möchte den Leser gern überreden, dass es von dessen Zweck, Frucht und Wirkung höher, als wir Evangelischen, denke. Da ihm aber wohl bekannt ist, wie wir in diesem Sacramente den ganzen Schatz der Wohlthaten Christi suchen, und sonst ihm nothwendig erscheint, vor einer Überschätzung desselben zu warnen, so muss seine eigentliche Absicht auf einen anderen Tadel hinausgehen. Im 5. Kanon erklärt es sich dagegen, dass die Hauptfrucht der Eucharistie die Sündenvergebung sei und andere Wirkungen dieselbe nicht habe*. Über den Sinn des Kanons giebt uns eine Stelle des 2. Kapitels Aufschluss, wo das Abendmahl als das Mittel bezeichnet wird, welches von den täglichen Schulden, also den verzeihlichen Sünden, uns befreie und gegen die Todsünden uns schütze. Befreiung von den Todsünden soll, lehren die Römischen, nicht von dem Abendmahle, sondern von unseren Busswerken und von der Messe erwartet werden. Auch die Vergebung der leichteren Sünden werde mit den übrigen Wohlthaten Christi nur nach der Vergebung der Todsünden gewonnen, welche die Messe auf die leichteste und gefahrloseste Art vermittle. Das Anathem ist desshalb gegen uns gerichtet, weil wir in dem Abendmahle die Hauptwohlthat Christi, welche den übrigen ihren Halt verleiht, suchen, nämlich die Vergebung aller Sünden, deren Fundament Christi Leib und Blut ist. Das Abendmahl hat den Zweck eben, dass ein Jeder für sich insbesondere die Vergebung im Glauben ergreife, zur

* Diese Fassung des 5. Kanons erklärt sich daraus, dass Einige die Vergebung gar nicht im Abendmahle suchten, und Andere bemerkten, dass kein Ketzer sie für die einzige Frucht desselben halte. *Sarpi l. IV.* § 11. *p.* 597.

Gewissheit ihres Besitzes gelange und immer fester mit Christo sich vereinige.

Das Abendmahl besitzt nach Kapitel 3., Kanon 3 *. und 4. den Vorzug vor den übrigen Sacramenten, dass es auch ausser dem von Gott angeordneten Brauche sacramentlichen Charakter habe. Bisher wagte die Kirche dies nicht auszusprechen. Jetzt geschah es von dem Concil, weil es lieber eine alte, richtige Regel umstossen, als das Abendmahl in der Gestalt des Messopfers, das Aufbewahren, Verehren und Umhertragen des geweihten Brodes für verschiedene Zwecke aufgeben wollte. Nicht mit dem Gebrauche oder Genusse des Abendmahls, sondern mit der Consecration der Elemente trete die Gegenwart Christi ein und zwar so, dass sie in dem Brode, wie es auch behandelt werde, permanent sei nicht anders, als in dem von Gott eingesetzten Gebrauche. Christus habe das Brod seinen Leib genannt, ehe es von den Aposteln genossen wurde. Die Einsetzung erkennen auch wir als Norm aller hieher gehörigen Fragen an. Was die Römischen von der Taufe eingestehn, dass ihr Wasser nur in der vorgeschriebenen Handlung für ein Sacrament anzusehen ist und dass sie ihre Kraft (nicht von dem Gebrauche, sondern) von der Wirksamkeit der göttlichen Verordnung, nach welcher sie diese Handlung sein soll, erhält, das müssen sie auch von dem Abendmahle gelten lassen. Die Einsetzung desselben weist noch viel stärker auf die augenblickliche Anwendung der geweihten Elemente hin, als die der Taufe. Die ganze der Einsetzung entsprechende Handlung macht erst den Gebrauch des Abendmahls aus und gehört zu den Worten: Das ist mein Leib. Die kürzere Redeweise des Lukas wird durch die

* Dieser Kanon verdammt den Satz, in dem ehrwürdigen Sacrament der Eucharistie sei nicht unter einer jeden Gestalt und unter den einzelnen Theilen jeder Gestalt nach der Trennung der ganze Christus enthalten. Man bemerkte, dass der Satz richtig sei, wenn man nur an die Consecration der Elemente denke, aber falsch wegen der Lehre von der Concomitanz, nach welcher das Blut Christi unter der Gestalt des Brodes und der Körper Christi unter der Gestalt des Weines sich befinde. So die Italiener gegen die Deutschen. Einige sagten, dass man nicht mehr Substanz des Sacraments unter beiden Gestalten, als unter einer empfange, aber mehr Gnade. Daher sprach man nur von dem ganzen Christus, nicht von einer grösseren oder geringeren Gnade oder Substanz. *Sarpi l. IV.* § 11. *p.* 599.

ausführlichere des Matthäus, Markus und Paulus gesichert. — Christus hat die Verheissung seiner Gegenwart an die ganze Handlung gebunden. Ein anderer Gebrauch, als der durch Christi Wort und Beispiel vorgeschriebene, ist unter keinem Vorwande statthaft. Auf eine festere Verbindung Christi mit den Gläubigen kommt es den Römischen hier nicht an, sondern darauf, dass der Körper Christi in den Elementen auch nach dem Gebrauche bleibe.

Die Transsubstantiation.

Bestimmungen des Concils.

Eine von den Säulen des päpstlichen Reichs ist die Verwandlungslehre. Sie muss das Messopfer und den willkürlichen Gebrauch der Hostie stützen. Niemand soll, dem 4. Kapitel und dem 2. Kanon zufolge*, lehren, dass die Substanz des Brodes und Weines zugleich mit dem Körper und Blute Christi in der Eucharistie zurückbleibe, und jene wunderbare und einzige, von der katholischen Kirche Transsubstantiation genannte Umwandlung der ganzen Substanz des Brods in den Körper und der ganzen Substanz des Weins in das Blut, während nur die Gestalten des Brods und Weins bleiben, läugnen.

Dies ist keineswegs »die beständige Überzeugung der Kirche« gewesen. Seit dem Lombarden gewann jener Wahn Anhänger und

* Verhandlungen des Concils.

Die beiden Hauptschulen geriethen in heftigen Streit. Die Dominicaner hielten die Bedeutung von *transsubstantiatio,* welche der Urheber dieses Wortes aufgestellt hatte, fest, nämlich dass die Consecration Substanz und Form der Elemente in die des Körpers Christi verwandle. Die himmlische Existenzweise Christi sei die natürliche, die eucharistische eine einzigartige (sacramentale, aber reale), schwer zu erklären, jedenfalls nicht als Folge einer successiven Versetzung des Körpers Christi aus dem Himmel in die Eucharistie zu denken. Dafür stritten die Franziscaner. Gottes Wille umgehe so eine Vernichtung der Substanz der Elemente, indem an ihren Ort der Körper Christi rücke in einem Momente, ohne seinen Ort im Himmel aufzugeben. Seine Quantität verliere im Sacrament ihre Räumlichkeit, welche ihr im Himmel bleibe, nehme aber die Eigenschaften einer Substanz an.

Man versprach den Parteien, die sich gegenseitig in ihrer Unzulänglichkeit trefflich beleuchteten, aber sich selbst nicht behaupten konnten, das Decret und den Kanon so allgemein als möglich abzufassen.

Sarpi l. IV. § 12. *p.* 603. § 13. *p.* 603—605.

erhielt durch Innocenz III. dogmatische Geltung durch den Beschluss eines Lateranconcils, ohne dass anders Denkende verdammt wurden. Die Trienter schweigen von diesem Concil und berufen sich auf die Schrift und auf den beständigen Consensus der Kirche.

Betrachten wir die Schriftbeweise. Wenn Christus auch das unter der Gestalt des Brodes und Weines Dargebrachte nach der Segnung seinen Leib und sein Blut genannt hat, so ist doch damit die Nothwendigkeit einer solchen Verwandlung der Elemente, wie sie die Römischen lehren, nicht erwiesen. Sie gestehn im 4. Kapitel selbst ein, Christus habe seinen Leib unter der Gestalt des Brods dargebracht. Damit das Abendmahl aus einem irdischen und himmlischen Dinge bestehe, ist keine substantielle Verwandlung der Elemente erforderlich. Zur Annahme derselben zwinge die Logik, meinen die Römischen. Man müsse die Worte: »Das ist mein Leib« eigentlich fassen, auch nicht mit Luther das Zusammensein von Brod und Leib durch die Verhältnisswörter: »in, mit und unter« bezeichnen. Bedeute »das« die Substanz des Brods, so werde Brod und Wein für ein und dasselbe genommen. Es müsse auf Christi Leib hinweisen, dann aber eine wesentliche Verwandlung des Brods Statt finden.

Die Schrift gebraucht oft von ungewöhnlichen Dingen ungewöhnliche Redeweisen. Sie sagt: Gott ist Mensch, und gestattet doch nicht die Annahme einer Verwandlung Gottes in einen Menschen. Bei consequenter Befolgung der logischen Regeln müssten auch die Accidentien des Brods, z. B. dessen Gestalt, verwandelt gedacht werden, wogegen die gläubigsten Laien sich sträuben würden. Die Frage: Ob die Verwandlung bei dem Aussprechen des Wortes: »Das« schon eintrete? beschäftigte ohne Erfolg die an endlosen Spitzfindigkeiten sich ergötzenden Scholastiker. Lukas und Paulus wollten es für Wein und Brod in und nach der Segnung gesetzt wissen.

Man bedenke noch Folgendes. Der Glaube geräth in Verwirrung, wenn Christi Gegenwart ohne ein irdisches Mittel ihm vorgestellt wird, und bleibt an dem Wunder der Verwandlung haften. Gewiss soll er dessen, dass er Leib und Blut Christi empfange, durch die Überreichung eines sinnlichen Pfandes werden. Ohne ein auf das Höhere hindeutendes Zeichen kann das Wesen eines Sacraments gar nicht bestehen. Es ist demnach der Einfalt des

Wortes Gottes die Annahme gemäss, dass die Substanz des Brodes und Weines zugleich mit dem Leib und Blut Christi bleibe.

Nur diese sacramentliche Verwandlung, keine wesentliche, war den Kirchenvätern bekannt. Sie verwiesen den Apollinaris und Eutyches, welche eine Absorption der menschlichen Natur durch die göttliche lehrten, auf die Eucharistie, welche aus einem irdischen und himmlischen Dinge bestehe. Auf dem Concil zu Florenz noch waren die Römischen einer Verbindung mit den Griechen nicht abgeneigt, obwohl diese ihren Widerspruch gegen die Transsubstantiation nicht aufgeben wollten. Dennoch behauptet das trientische Concil, die Kirche Gottes sei stets von ihr überzeugt gewesen, und verdammt Jeden, welcher von dem schriftgemässen und katholischen Charakter dieses Dogma's sich nicht zu überzeugen vermag.

Der Glaube, dass Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, treibt zur Anbetung desselben, obwohl er ihn nur unter äusseren Symbolen anschaut. Dies ist manchen Beispielen im alten und neuen Testamente gemäss. Luther nennt einmal die Eucharistie das verehrungs- und anbetungswürdige Sacrament. Begnügt sich damit das Concil? Keineswegs. Es verlangt, Christum in der Eucharistie auch mit einem äusseren, göttlichen Cultus (*cultu latriae etiam externo*) anzubeten und zu verehren, auch in Processionen, nach dem allgemeinen Brauch der Kirche, feierlich umherzutragen oder öffentlich dem Volke vorzustellen, damit es ihn anbete, und seine Anbeter nicht Götzendiener zu nennen (Kan. 6)*. Der Unterschied zwischen dem geweihten Elemente und Christo wird in Bezug auf die Anbetung verwischt. Es bezieht diese im 5. Kapitel auf »das, was nach der Einsetzung hingenommen werden soll,« wozu offenbar das Element gehört, dessen Substanz der Schrift zufolge nicht verschwindet. Dem Brode begegnen wir mit Ehrfurcht, nicht mit der nur Christo gebührenden Verehrung und Anbetung, weil es auch nach der Weihe etwas Geschaffenes ist, und Christus nicht als in demselben eingeschlossen gedacht werden muss, noch in einer solchen Verbindung mit ihm, wie sie zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur Statt findet. Die Creaturvergötterung zeigt

* Man wetteiferte, neue Mittel der Verehrung des Körpers Christi vorzuschlagen. *Sarpi l. IV.* § 11. *p.* 597.

sich theils darin, dass das geweihte Brod ausser dem Brauche, also ohne Gottes Wort, ohne welches der Glaube nicht besteht, angebetet wird, theils in dem »äusserlichen« Cultus, welcher dem Sacramente im Gebrauche mit Kniebeugen u. a. m. zufällt. Der äusserliche Gottesdienst, zumal der willkürliche, hat vor Gott keinen Werth, vor den Römischen aber so grossen, dass sie den innerlichen, im Geist und in der Wahrheit geübten, darüber vergessen. Die nicht dem Sacrament der Eucharistie, sondern Christo gebührende Anbetung muss ein Dreifaches enthalten: 1) die gläubige Erkenntniss in Betreff der Substanz und des Gebrauches des Sacraments; 2) das dankbare Erwägen und Verkündigen der grossen Wohlthaten Christi, welche das Abendmahl uns versiegelt; 3) das Anrufen des im Abendmahl gegenwärtigen Christus, auf dass die Frucht des Abendmahls uns zu Theil werde. Aus der inneren Anbetung entspringt die äussere Ehrerbietung gegen das Sacrament von selbst als der unwillkürliche, aber auch schuldige Ausdruck jener oder des innern Glaubens in Bezug auf das Abendmahl und ist diesem Glauben entsprechend.

Das Fronleichnamsfest oder die Feier des Körpers (früher: und des Blutes) Christi wird von dem Concil im 5. Kapitel mit Eifer vertheidigt. Sein Ursprung fällt in das 13. Jahrhundert. Innocenz III. hat die Verwahrung der Eucharistie durch Schloss und Riegel, Honorius III. die Auszeichnung derselben angeordnet. Weder diese Päpste wollten einen unstatthaften Gebrauch einführen, noch Urban IV. und Clemens V., von denen jener in Folge der angeblichen Offenbarung, welche eine Frau ihm mittheilte, das Fest stiftete (1260), dieser das letztere bestätigte und dessen Zweck in die würdige Vorbereitung auf den Empfang des Abendmahls setzte (1311). Das Einschliessen, Umhertragen, Vorzeigen, Anschauen und Verehren des geweihten Brodes kam erst ein Jahrhundert später in Aufnahme. Zuletzt gebrauchte es der Papst als Schmuck auf seinen Zügen durch Rom, indem er es unter einem Baldachin von einem Zelter mit seinen Insignien vor sich her tragen liess — eine Sitte, die noch heute besteht.

Wir würden das Fest nicht tadeln, wenn es die Lehre von dem Abendmahle dem Volke an einem Tage im Jahre recht kräftig zum Bewusstsein bringen, das Gedächtniss des Todes Christi mit den dadurch erworbenen Wohlthaten auffrischen und zum häu-

figeren Gebrauche anregen sollte. Diesen Zweck erwähnt das Concil nur zum Scheine. Denn es schiebt dem von Christo angeordneten Gebrauche, welcher eben an ihn erinnern soll, einen fremdartigen unter, damit das Abendmahl und zwar das verstümmelte auch ausser dem rechtmässigen Gebrauche für ein Sacrament gelte. Christus sei wie im Abendmahle bei solcher Schaustellung gegenwärtig, welche von den Römischen wärmer empfohlen wird, als der Genuss des Abendmahls. Die Feier des Festes sei nicht gefährlich und weit verdienstlicher. Sie bringe eher Vergebung und unerschöpflichen Ablass mancherlei Art, jedoch nur dem, welcher in dem Glauben stehe, dass die Kirche eine so grosse Macht besitze. Vergleicht man diese Bestimmungen mit der Einsetzung des Abendmahls, so tritt das Fronleichnamsfest thatsächlich als ein öffentlicher und feierlicher Widerspruch gegen dieselbe hervor.

Das Aufbewahren der Eucharistie, namentlich um sie Kranken zu überbringen, erklärt das Concil für einen sehr alten, heilsamen und nothwendigen Brauch der katholischen Kirche (Kap. 6. und Kan. 7). Spricht aber auch Christi Wort und Beispiel dafür? Bei der Einsetzung des Abendmahls, welches nur kurze Zeit dauerte, folgte das Essen der geweihten Elemente unmittelbar auf das Austheilen an die Jünger. Diese haben später eben das gethan, was ihr Herr ihnen zu thun geboten hatte. Nothwendig kann also das Aufbewahren nicht sein, wenn auch andere Beispiele aus der Kirchengeschichte sich darbieten sollten. Ebenso wenig katholisch, wenn anders die katholische Kirche ohne das Haupt und seine bessten Glieder, nämlich Christum und die Apostel, nicht gedacht werden darf, also im Gehorsam des Glaubens in Bezug auf Christi Wort stehen muss, wenn sie apostolisch und katholisch mit Recht heissen soll. Sehen wir weiter auf die nachapostolische Zeit, so pflegte man die Reste der Eucharistie bald nach der Feier zu verzehren, seltener sie zu verbrennen. Siehe den Bericht des kanonischen Rechts *de Consec. distinct.* 2. *cap. Tribus Gradibus* über eine Verordnung des Papstes Clemens. Nachher wurden in der griechischen Kirche die Elemente nur am Sonnabend und Sonntage gesegnet zur Communion an diesen oder den übrigen Tagen. Solche Handlung nannte Humbert ein unvollkommenes Gedächtniss Christi, weil es seiner Einsetzung nicht entspreche.

Prüfen wir nun die von den Römischen angeführten Beispiele

aus der Kirchengeschichte. Die Trienter erwähnen allein »das Jahrhundert des Concils zu Nicäa,« meinen aber nur einen Kanon desselben, oder vielmehr einen zweifelhaften Zusatz zu diesem Kanon, der eine Aufbewahrung der Hostie, aber nichts weiter anzudeuten scheint. Nach Justin, Eusebius und Hieronymus brachte man die Eucharistie aus der Versammlung der Communicanten oft Abwesenden, Kranken oder Fremden, ohne Umstände zu unverzüglichem Genusse, so dass der Einsetzung Genüge geschah. Die Sitte, aus dem Gotteshause das gesegnete Brod heimzutragen, damit es in gefahrvollen Augenblicken zur Hand sei, wurde von dem Concil zu Toledo verboten. Um die Zeit des Streites mit den Novatianern, welche den Gefallenen, wenn sie auch bussfertig waren, die Eucharistie versagten, legte man von dieser, welche nicht an jedem Tage gemeinschaftlich genossen wurde, einen Theil für die zum Tode erkrankten Bussfertigen, deren Busszeit noch nicht abgelaufen war, zurück und schickte denselben ihnen, wie sonst Anderen, ohne Pomp: in einem Korbe und Glase, selbst durch einen Knaben, wenn der Geistliche verhindert wurde. Mangelte den Alten schon ein zwingender Grund zur Aufbewahrung, so ist dies noch mehr bei den Römischen der Fall. Sie reserviren für alle Kranken die Eucharistie von der österlichen oder einer andern feierlichen Communion fast ein Jahr lang, obwohl täglich in ihrer Messe die Consecration Statt findet. Bei den Alten war die Feier des Abendmahls auch ausserhalb der Kirchen gestattet. Christus hatte es mit seinen Jüngern in einer Herberge gehalten.

Die Reservation macht daraus eine stumme Handlung, da doch sämmtliche Worte der Einsetzung in Gegenwart der Communicanten gesprochen werden müssen, zumal der kranken, welchen eine Beruhigung über die Anwendung und Frucht der Eucharistie vor Allen Noth thut. Und diesen Trost können sie nur in den Worten Christi mit dem Glauben ergreifen. Um die Krankencommunion ist es dem Concil weniger zu thun, als um die Werthschätzung der Consecration an dem geweihten Orte, um das Aufbewahren und das pomphafte Umhertragen der Hostie in der Monstranz. Die derselben Begegnenden sollen sich davor verneigen und reicheren Ablass erhalten für die Ehrfurchtsbezeugung, wenn ihr Lichter vorhergetragen werden, als wenn dies nicht geschieht. Die altkatholische Krankencommunion bot einen Vorwand dar, um diese willkürliche

und höchst abergläubische Behandlung des Abendmahls mit einem Scheine von Recht empfehlen zu können.

Das Concil dringt der Mahnung des Paulus zufolge auf die Vorbereitung zum würdigen Genusse des Abendmahls. Niemand soll »ohne grosse Ehrfurcht und Heiligkeit herzutreten,« auch der sacramentlichen, selbst dem austheilenden Priester unerlässlichen Beichte sich unterwerfen (Kap. 7). Der Glaube allein sei keine genügende Vorbereitung (Kan. 11) *.

Der Christ muss allerdings vor dem Genusse sich prüfen, von dem Prediger in der Beichte, welcher die Absolution folgt, angeleitet, ob er der hier als Norm dienenden (1 Kor. 11.) Einsetzung Christi genüge. Erkenntniss der hohen Bedeutung des Abendmahls, im Andenken an Christi Tod Abscheu gegen die Sünde, wahre Busse, die den Vorsatz ernster Besserung erzeugt, und vor Allem der Glaube darf nicht fehlen, weil er im Abendmahle die Verheissung aller Wohlthaten Christi sich aneignen muss. Selbstzufriedenheit, Zweifel und leichtfertige Behandlung der Sünde vertragen sich mit ihm nicht. So kann die ganze Vorbereitung nicht den Zweck haben, uns einen Anspruch auf das Abendmahl zu verdienen, sondern den, das rechte Verlangen nach demselben zu erwecken.

Das Concil möchte gern wegen seiner Lehre vom Zweifel den Glauben von der Vorbereitung ganz ausschliessen, verwirft aber doch nur dessen Zulänglichkeit. Der heilsame Genuss soll abhängen von der Würdigkeit, welche durch die vorbereitenden Werke, wie Erkenntniss und Bekenntniss der Sünde, erworben werde. Dagegen betonte Luther die Nothwendigkeit des Glaubens, weil wir nichts Verdienstliches Gott darzubringen, sondern Christi Verdienst in der unverdienten Verheissung des Evangeliums zu empfangen haben, im Bewusstsein unserer Unwürdigkeit und Schwachheit nach der Gnade verlangend. Gehen wir zum Sacrament ungewiss, ob unsere Vorbereitung in Wahrheit oder nur nach unserer Meinung zureiche, dann erlangen wir dessen Frucht, den Trost des Gewissens, nicht, und kaufen lieber eine Messe,

* Einige vertheidigten die Zulänglichkeit des lebendigen Glaubens. Die Dominicaner hielten die sacramentale Beichte für entbehrlich. Dies erschien Andern gefährlich. Endlich wurde entschieden, dass sie nothwendig sei, wenn man einen Beichtiger haben könne. *Sarpi l. IV.* § 11. *p.* 599. 600.

welche ohne Gefahr ist und jede Sünde tilgt. Das Concil dringt, obwohl es Keinen über seine Vorbereitung volle Gewissheit erlangen lässt, auf Heiligkeit in dem Communicanten, weil er durch dieselbe sich würdig mache, dass Christus mit ihm ohne Weiteres sich verbinde. Der Genuss bringt dann aber eben das nicht, was er bringen soll, nämlich die Aneignung oder Versiegelung der Vergebung der Sünden. Es ist also nur die mit dem Glauben immer verbundene Heiligkeit, die zugerechnete und angefangene, erforderlich. In diesem Sinne rief der Priester, nach Entlassung der öffentlich Büssenden den Communicanten zu: Das Heilige den Heiligen!

(Über die Nothwendigkeit der sacramentlichen Beichte und der Satisfaction leistenden Werke unten das Nähere.)

Das Concil unterscheidet (Kap. 8) einen dreifachen Gebrauch des Abendmahls: den nur sacramentlichen (der Sünder), den sacramentlich-geistlichen, d. h. den mündlichen Genuss im Glauben, und den allein geistlichen, d. h. den des Glaubens.

Den letzten bezieht es auf das Anschauen und Anbeten der Hostie in der Messe. Denn der 8. Kanon verdammt den Satz, dass in dem Abendmahle Christus allein geistlich und nicht auch sacramentlich genossen werde, versteht mithin den geistlichen Genuss von dem gläubigen Anschauen der Hostie in der Messe, statt von dem gläubigen Genusse des Leibes und Blutes Christi ausser der Handlung des Abendmahls, welcher jenes Anstaunen der Hostie durchaus nicht entspricht.

Die Privatmesse wird (Kap. 8*. u. Kan. 9.) indirect durch den Satz gestützt, dass es dem celebrirenden Diener frei stehe, sich selbst das Abendmahl zu geben, weil unerwähnt bleibt, dass er es mit Anderen zugleich geniessen müsse. Übrigens kann die Nothwendigkeit der Sitte, dass er sich selbst communicire, nicht als apostolisch erwiesen werden.

Wie gering die Trienter von dem Abendmahle denken, zeigt der 10. Kanon, worin sie nach dem Vorgange des Lateranconcils

* Der hier verdammte Satz, dass Niemand sich selbst communiciren dürfe, gefiel der Mehrzahl nur, wenn der Priester ausgenommen werde, Anderen gar nicht, weil auch Laien im Nothfalle sich communiciren dürften.

Sarpi l. IV. § 11. *p.* 598.

bestimmen, dass jeder erwachsene Christ jährlich, wenigstens zu Ostern, nach dem Gebote der Kirche dasselbe empfangen müsse*. Mit dem Worte: Wenigstens wollen sie den Vorwurf der Geringschätzung des Abendmahls zurückweisen, ermahnen aber doch zum häufigen Gebrauche nicht, welchen die Einsetzungsworte Christi, wie sie von Paulus ergänzt werden (So oft ihr von diesem Brod esset und trinket von diesem Kelch, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dass er kommt 1 Kor. 11, 26.), offenbar den Gläubigen ans Herz legen, ohne der Osterzeit einen Vorzug vor der übrigen zu geben. Die Kirchenväter haben zwar die Osterzeit neben dem Weihnachts- und Pfingstfeste empfohlen, häufig aber die Versäumung der täglichen Communion oder wenigstens der häufigen gestraft. Mit der Zunahme der Gleichgültigkeit stieg das Ansehn der Privat- und Winkelmessen besonders in Folge des Wahnes, dass der Anblick derselben mit geringerer Gefahr in Bezug auf das Gericht und grösserer Frucht, als der Genuss des Abendmahles, verbunden sei. So erschien das letztere bald dem Volke als überflüssig.

Anmerkung. Des Zusammenhangs wegen folgen hier nicht die Beschlüsse von der Busse und der letzten Ölung, sondern die übrigen von dem Abendmahle.

§ 43. Von der Communion unter beiderlei Gestalt.

Verhandlungen des Concils.

a. Nach Pallavicini.

Salmeron läugnete das Vorhandensein eines Gebotes für alle Christen, den Kelch zu nehmen. Seit 300 Jahren bestehe in der unfehlbaren Kirche ein Verbot dagegen, welches an eine alte, nur aus der apostolischen Zeit herzuleitende, Gewohnheit sich anschliesse. Dass Christi Austheilung der vollen Communion auch uns zum Empfangen derselben verpflichte, zeige weder eine Schriftstelle, noch eine Tradition. Nach gewissen Schriftstellen stehe dieselbe der Kirche frei, sei aber den Sacrificanten, als den Nachfolgern der Apostel, zu welchen allein das: Trinket Alle dar-

* Zwei Theologen wollten die Nothwendigkeit der Ostercommunion, weil sie nur auf einem Kirchengesetze ruhe, nicht als Gegenstand des Glaubens gelten lassen. *Pallav. l. XII. c. 2. n. 8.*

aus! gesagt sei, vorgeschrieben. Christus rede Joh. 6. nicht von der geistlichen, sondern der sacramentalen Communion, aber bald von der einfachen, bald von der zwiefachen. *Pallav. l. XVII. c.* 6. *n.* 2. Guerrero erinnerte an viele Kirchenväter, welche in dieser Stelle die volle Communion nicht gefunden hätten, und erlangte die Einschaltung der Worte *Utcunque etc.* in dem Decrete, welches (nach Seripandus) Nichts von der halben oder ganzen Communion sagt, sondern davon handelt, ob aus jener Stelle die Verpflichtung Aller zum Genuss der vollen geschlossen werden dürfe. Jemand empfahl statt der Angabe, dass diese Verpflichtung von Christo in der Einsetzung nicht bezweckt werde, die Hinweisung auf die nur den Aposteln geltenden Worte: Trinket Alle daraus! *Pallav. l. XVII. c.* 17. *n.* 3. 4. 5.

Alle läugneten das Vorhandensein eines göttlichen Gebotes, welches die einzelnen Christen zum Empfange des Kelches verbinde, mit Ausnahme der Sacrificanten. *Pallav. l. XVII. c.* 6. *n.* 8.

Eine grosse Meinungsverschiedenheit trat in der Frage hervor: Ob der Kelch durchaus keinem, als dem celebrirenden Priester, gereicht werden dürfe? Alle waren darin einig, dass die Kirche ihn habe beseitigen dürfen, weil sein Gebrauch nicht durch göttliches Recht vorgeschrieben und nicht zu jeder Zeit eingetreten sei. Gott hätte ihn der Kirche zur freien Verfügung gestellt, ob er gleich göttlichen Rechts für die Laien gewesen wäre. Andere gestanden der Kirche das Recht zu, göttliche Gebote, welche nur auf Ritus und Ceremonien sich bezögen, zu ermässigen. Sehr Viele sagten, dass die Kirche Etwas *in conditionibus et in usu* ändern dürfe, aber Nichts in Demjenigen, was die Sacramente constituire. Über die Weise, in welcher die Kirche bei dem Gebrauche einer Gestalt oder beider sich verhalten habe in den verschiedenen Zeiten, herrschten mancherlei Ansichten, ebenso über die Bedingungen, welche dem irgendwo zu genehmigenden Gebrauche hinzugefügt werden sollten, obwohl die Frage so gestellt war: Ob dieser Concession Bedingungen hinzugefügt werden müssten? *Pallav. l. XVII. c.* 6. *n.* 9. 10.

Salmeron und Torres beantragten folgende Änderungen:

1. Man müsse gegen die Ansicht von der Nothwendigkeit der vollen Communion für alle Gläubigen die Worte: Dies thut! aus dem oben angeführten Grunde betonen. Eine Commission erwiederte, da Andere, wie Thomas, die Worte von allen Christen

verständen, so sei es passender, dass man sich auf die Autorität und Gewohnheit der Kirche allein stütze.

2. Man müsse Christi Worte Joh. 6. ausdrücklich für die eigentliche Rede über die Annahme des wahren Sacraments erklären. Antwort: Die zwiefache Auslegung diene zur Bestreitung der Ketzer. Schon vor der böhmischen Ketzerei hätten die Schulen die geistliche Niessung in jenen Worten gefunden.

3. Man dürfe eine beständige Gewalt der Kirche zur Änderung der die Sacramente berührenden Dinge nicht aus den Sprüchen 1 Kor. 4, 1 und 1 Kor. 11, 34 herleiten. Dort rede Paulus nicht von den Sacramenten, und wenn dies auch der Fall wäre, so dürfe ein *dispensator* nicht verändern, nur ausführen. Antwort: *mysterium* = *sacramentum*, also der Diener desselben *exsecutor et dispensator* = *qui per ejusmodi potestatis usum res apte disponit ad finem, hoc est, ad heri dignitatem.* Indessen schrieb man nun statt *manifesto testatus est: non obscure visus est innuere.*

4. Die Kinder könnten die Gnade wohl nicht verlieren, aber doch mehren, z. B. durch den Genuss der Eucharistie. Als Grund dafür, dass sie der letzteren nicht bedürften, worauf das Nichtvorhandensein eines göttl. Gebotes Alle zuvor geführt hatte (*Pallav. l. XVII. c.* 6. *n.* 12), solle man nicht die Unmöglichkeit, jene zu verlieren, anführen, sondern den, dass sie das Abendmahlsbrod von dem gewöhnlichen nicht zu unterscheiden, also sich nicht zu prüfen vermöchten. Antwort: Man dürfe den alten Gebrauch der Kirche, die Eucharistie den Kindern zu reichen, nicht verwerfen. Dies würde durch die Annahme des vorgeschlagenen Grundes geschehen. Der im Decrete befindliche verdamme die Ketzer, und lasse doch der Kirche die Wahl zwischen der einen und der anderen Sitte.

Die beiden Theologen wiederholten in der Versammlung den ersten Vorschlag und fanden bei Manchen Beifall, so dass die betreffenden Worte geändert wurden. Aber die Mehrzahl billigte dies kurz vor der Session nicht und klagte über Neuerung. *Pallav. l. XVII. c.* 11. *n.* 9—17.

Salmeron erklärte, dass man nicht weniger unter einer Gestalt nehme, als unter beiden, weil Christus unter jeder für sich in seiner Integrität enthalten sei, und gewann den Beifall Aller, der Meisten darin, dass man auch gleichviel Gnade in beiden Fällen empfange, da, wie sie sagten, die Gnade nicht *ratione specierum*,

sondern Christi, der unter ihnen enthalten sei, überreicht werde. Dass Christus unter dem Brode allein ganz genommen werde, war schon unter Julius III. beschlossen. Die Wiederholung dieses Satzes hielt Seripandus mit der Mehrzahl für nöthig, weil Luthers Ketzerei gerade auf den Gebrauch des Sacraments, welches nur unter beiden Gestalten genommen werden müsse, sich beziehe, während die Ketzerei Anderer die in dem Sacramente enthaltene Sache betreffe. Ein Theil der Bischöfe wünschte die Erklärung, dass das gleiche Maass von Gnade unter beiden Gestalten empfangen werde, weil die nach dem Kelche sich sehnenden Völker erfahren würden, dass einige trientische Theologen in der Vorenthaltung desselben eine Beraubung der Kirche rücksichtlich der Gnade gefunden hätten. Die Mehrzahl wollte, nach dem Vorgange des costnitzer Concils, jene Erklärung nicht aufgenommen wissen. *Pallav. l. XVII. c.* 6. *n.* 3. 11; *c.* 7. *n.* 6—10.

Der Kaiser Ferdinand erlangte im August 1562 von den Legaten, dass sie das Gesuch um Herstellung des Abendmahlskelches in seinem Reiche mit Erlaubniss der römischen Curie dem Concil vortrugen und dessen schriftliche Rechtfertigung, — welche ich nach Sarpi mittheilen werde, — seinen Gesandten erlaubten. Die Legaten sprachen der auf Deutschland und Ungarn beschränkten Concession das Wort, wenn man Lehre und Ordnung der römischen Kirche anerkennen, die einfache Communion, wo sie noch als Gesetz gelte, billigen, nur die der kirchlichen Busse sich Unterwerfenden zum Genuss zulassen, sacrilegische und profane Personen aber von der Austheilung des Kelches fern halten würde. Auch die Frage sollte erwogen werden: Ob die Bischöfe als Delegirte des apostolischen Stuhles das Recht zur Gewährung des Kelches haben und auf ihre Prediger mit den erwähnten Bedingungen übertragen dürften? *Pallav. l. XVIII. c.* 3. *n.* 1—5.

Die Gegner der Concession betonten das Bedenkliche der Änderung einer so bedeutenden, offenbaren und allgemeinen Sache. Sie sei ein nothwendiges Übel, entgegnete man. Das baselsche Concil habe sich davon überzeugt und das costnitzer Verbot um der Böhmen willen ermässigt, nicht ohne Erfolg, wie die friedliche Stellung der Calixtiner zur Kirche beweise. Die Weigerung Pius des Zweiten, auf die Wünsche Podiebrads einzugehen, habe eine starke Erbitterung erzeugt, welche Paul III. durch Nachsicht zu mindern bemüht gewesen sei. — Eben dieser geringe Erfolg,

welchen die Nachgiebigkeit gehabt habe, müsse die Aufrechthaltung des costnitzer Decrets empfehlen, zumal seitdem Luther die Erbitterung über dasselbe zu steigern versucht habe. So werde am bessten dessen Lehre, dass die eine Gestalt des Abendmahls den ganzen Christus nicht enthalte, und die Meinung widerlegt, dass die Römischen bald auch andere Stücke ihres Glaubens als Irrthümer erkennen würden. Die Kirche habe wegen des Widerspruches der Ketzer von jeher bald die einfache, bald die ganze Eucharistie gereicht; jene im Kampfe mit Nestorius, mit den Manichäern diese, mit den Böhmen jene, welche noch immer durch das costnitzer Gesetz aufrecht erhalten werden müsse. Das Tridentinum dürfe dieses ebenso wenig, wie ein anderes, ermässigen und müsse Solches nöthigenfalls dem Papste überlassen, welcher in Fällen, wo kein allgemeines Gesetz bestehe, einzelnen Theilen der Kirche Privilegien gewähren und nehmen könne. Andere dagegen, sowohl Gegner als Freunde der Concession, meinten, dass ein Concil zur Entscheidung über dieselbe vollkommen berechtigt, jedoch an das Urtheil der Fürsten nicht gebunden sei.

Viele widerriethen die Gewährung, weil die Ketzer dieselbe wahrscheinlich zum Schaden der Kirche ausbeuten würden. Jedenfalls sei es räthlich, dass man sich über ihre bussfertige Gesinnung Auskunft verschaffe. Es müsse eine Gesandtschaft nach Deutschland abgehen, um auch von der Stärke des Verlangens nach dem Kelche sich zu überzeugen, da einige Vertreter der deutschen Kirchen in ihren Gegenden es nicht für bedeutend erklärten und der Concession sich abgeneigt zeigten. Manche setzten bei den katholischen Supplicanten jede andere Gesinnung, als eine fromme, voraus und wollten nicht einmal auf den schwachen Glauben Rücksicht nehmen. Die Meisten möchten wohl nur Verzeihung ihrer von den Fürsten gerügten Willkür im Geniessen des Abendmahls und Duldung derselben für die Zukunft bezwecken. Die billig Denkenden warnten das Concil vor einem harten Benehmen gegen die Schwachen, welches als eine grobe Verletzung der christlichen Liebe dieselben tief empören werde. Bleibe das Concil unerbittlich, dann müsse man bedauern, dass es überhaupt gehalten sei, erklärte wiederholt der Bischof von Fünfkirchen.

Die Gegner der Concession fürchteten, dass die Katholiken, aufgeregt durch das in Folge derselben kühner gewordene Benehmen der Protestanten, die dann die Abschaffung des Priester-

cölibats, der Bilder und anderer Dinge forderen würden, gleiche Vergünstigungen beanspruchen möchten. Das freche Volk gleiche dem Wassersüchtigen, dessen Durst nur durch die Versagung des Trunkes beschwichtigt werde. Die Verschüttung des Blutes sei unvermeidlich. — Christus würde darüber nicht zürnen, im Fall sie zum Heile der Völker dienen könnte, da er all sein Blut für dasselbe am Kreuze vergossen habe.

Ein unter Griechen lebender Bischof berief sich auf seine Erfahrung gegen die Ansicht, dass eine Verschiedenheit in der Feier des Abendmahls Zwietracht stiften und die Einheit der Kirche untergraben würde.

Acht Parteien traten unter den Vätern, 166 an der Zahl, hervor. Für den Aufschub des Beschlusses sprachen 14, 38 gegen und 29 für die Concession; 24 für die Verweisung der Sache an den Papst; 31 für die Concession, welche der Papst ausführen sollte; 1 hielt sich in der Mitte; 10 wünschten die Concession, stellten sie jedoch dem Papste anheim; 19 sprachen für die Concession in Böhmen und Ungarn. *Pallav. l. XVIII. c. 4. n.* 2—23.

Nun überliessen auch die Gesandten des Kaisers die Entscheidung dem Papste und erlangten von den Legaten die Abfassung einer Formel, in welcher ihm der Rath ertheilt wurde, den Kelch unter gewissen Bedingungen zu gewähren. *Pallav. l. XVIII. c.* 7. *n.* 13.

Da nun 79 gegen die Concession sich erklärten, so legte Gonzaga eine kurze, keinen Rath enthaltende Formel vor, welche endlich angenommen wurde. *Pallav. l. XVIII. c.* 8. *n.* 1—4.

b. Nach Sarpi.

Sehr Viele redeten über die Communion des Kelches, aber wenig Bemerkenswerthes. Sie sei weder nothwendig, noch geboten. Ein Abendmahl ohne Wein: Joh. 6, 51. 58; Luk. 24, 30; Apg. 27, 35. Die alte Laiencommunion von der priesterlichen nur durch die Ausschliessung des Kelches verschieden. Im alten Testamente das Manna und der Honig des Jonathan, beide ohne Trank genossen, Vorbilder der einfachen Communion. Andrada sagte sehr ernsthaft, das Brod gehöre allen Gläubigen; denn Christus habe es den durch die Worte: Dies thut! noch nicht zu Priestern geweihten Aposteln gereicht.

Die Verständigeren erwogen zwei Punkte: 1) Die Kirche dürfe

das Accidentelle in den Sacramenten ändern. Sie habe bei der Taufe statt der ursprünglichen Anrufung der Trinität die Jesu Christi eine Zeit lang gebraucht. Beide Gestalten wären der Eucharistie als Opfer etwas Wesentliches, aber als Sacrament erfordere sie nur eine; 2) die Kirche könne nicht irren. Da sie die Einführung der einfachen Communion zugelassen und in Costnitz gebilligt habe, so müsse wohl ein göttlicher Befehl oder eine Nothwendigkeit nicht entgegen stehen.

Aber es gebe auch kein göttliches Gebot, die Laien vom Kelche auszuschliessen, sagte ein kaiserlicher Theologe. Man dürfte weder dafür noch dagegen Gründe suchen; sonst müsste es dem allgemeinen Grundsatze zuwider kein Sacrilegium sein, eine Gestalt ohne die andere zu consecriren, und so würde der Unterschied zwischen der Eucharistie als Sacrament und als Opfer fallen. Die Laiencommunion wäre von der Communion des Clerus nur rücksichtlich des Orts in der Kirche, nicht der Weise, das Sacrament anzunehmen, verschieden. Sonst müssten alle Priester, nicht nur die celebrirenden, den Kelch empfangen. Die Kirche dürfe allerdings die accidentellen Dinge in den Sacramenten ändern, aber die Frage, ob der Kelch der Eucharistie dazu gehöre, sei nicht an der Zeit. Gewähre man den Kelch, dann würde diese Frage, wie manche andere, unnütz, ja gefährlich sein.

Fast Alle waren von der Güte der Gründe, welche die Kirche zur Einführung der einfachen Communion bewogen habe, überzeugt. Im alten Testament habe das Volk einen Theil vom Opferfleisch erhalten, nicht vom Trankopfer. Jetzt müsse es einsehen, dass die Gestalt des Weines nichts Anderes enthalte, als die des Brodes. Die Austheilung des ersteren könne Unehrerbietigkeiten mit sich bringen, z. B. Verschüttung. Das Gewicht der von Gerson aufgezählten Übelstände, deren Abstellung freilich als möglich einleuchtete, wenn man auf die ersten 1200 Jahre zurückblickte, müsse anerkannt werden, da doch die Annahme, die Kirche habe sich seit mehren Jahrhunderten geirrt, durchaus unstatthaft sei. Was man von der Gleichstellung der Priester und Laien sagte, konnte nur die Behauptung des bestehenden Gebrauches, nicht dessen Einführung rechtfertigen.

Alle waren über den Empfang des ganzen Christus unter jeder Gestalt auf Grund der Lehre von der Concomitanz einverstanden, nicht darüber, ob man mit ihm alle Arten von Gnade

empfange. Die es Läugnenden sagten: Die Getauften erhielten, obwohl von Christo erfüllt, noch die übrigen Sacramente, in der alten Kirche sogleich die Eucharistie. Der Genuss des Weins nütze dem Priester in der Messe Nichts, wenn er alle Gnade schon mit dem Brode habe, was auch mit der Lehre streite, dass jede sacramentale Action *ex opere operato* einen besonderen Grad von Gnade verleihe. Die Mehrzahl rieth, von der Gnade, welche auf die Disposition des Communicanten folge, zu schweigen und nur die sacramentale zu erwähnen. Letztere sei unter beiden Gestalten die gleiche, wie unter einer.

Ein Servit brachte die der erwähnten entgegenstehende Ansicht in Misscredit, indem er durch eine anatomische Beweisführung die Lehre von der Concomitanz bestritt und (nach *Pallav. l. XVII. c. 6. n. 6.*) die Trennung der Gottheit von dem gestorbenen Christus behauptete. Heftiges Lärmen der Versammlung nöthigte ihn zum Schweigen und dann zur Bitte um Verzeihung*.

Die Spanier und die von ihnen Abhängigen hielten die Versagung des Kelchs für nöthiger, als jemals. Jetzt, wo Manche die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl läugneten, wäre eine Verminderung der Ehrfurcht und Andacht sehr zu fürchten. Jeder Brauch, welcher das Ansehn des Clerus höbe, müsste wegen der von den Protestanten verbreiteten Geringschätzung gegen diesen aufrecht erhalten werden. Die Protestanten würden über die Herstellung des Kelches wie über ein Geständniss des Concils, dass die Kirche sich geirrt habe, frohlocken und ihren Protest auf viele andere Gesetze der Kirche, ganz besonders auf die geistliche Jurisdiction ausdehnen. Wahre Katholiken könnten den Kelch nicht fordern, weil sie die Kirche für irrthumslos und den Genuss des Kelches für unnöthig ansehen müssten. Die Völker würden diesen einführen, ohne das Concil zu befragen, wenn nicht die Fürsten solchem Unternehmen wegen der damit gegebenen Unordnung sich abgeneigt zeigten. Die Fürsten hielten aber um den Kelch an, um mit Erlaubniss des Concils lutherisch zu werden. Auch die bis jetzt streng katholischen Länder könnten durch die Concession des Kelches in Ungehorsam und Ketzerei kommen. Der Satan biete dem Volke einen Giftbecher unter der Hülle des Abendmahlskelches an. Nehme man dieses Unterscheidungzeichen zwi-

* *Sarpi l. VI.* § 30.

schen Ketzern und Katholiken hinweg, so würden jene um so leichter der Kirche Wunden schlagen.

Die Vertreter der Concession warnten vor Schroffheit und riethen, Mitleid zu üben mit den Unvollkommenen und Liebe, welche, menschliche Rücksichten, wie die Ehre, nicht beachtend, Jedem sich bequeme. Sonst würde die Kirche ausser dem Vorwurfe, geirrt zu haben, den der Hartnäckigkeit sich zuziehen und die Gemüther noch mehr sich entfremden. Sie habe so Manches geändert, warum sollte ihr die Abschaffung dieses der Zeit nicht mehr entsprechenden Brauches nicht anstehen?

Einige empfahlen die von Paul III. aufgestellten Bedingungen. Andere verwarfen dieselben, weil sie die Völker zum Lutherthume hindrängten. Diese würden, wenn man die Concession nicht an die Bedingung knüpfe, so oder so zu glauben, von selbst auf den rechten Glauben zurückkommen. Die Bedingungen müssten darauf gerichtet sein, die frühere Entziehung des Kelches zu begründen, z. B. durch das Verbot, ihn ausserhalb der Kirche zu tragen nach Kranken, damit die Verschüttung des Weines nicht eintrete, wogegen auch bei der Communion Massregeln getroffen werden müssten.

Ein Spanier wünschte, dass ein Gesandter des Concils in Deutschland nach denen, welche den Kelch forderten, nach ihren Motiven und ihrem Glauben im Übrigen sich erkundigte, damit das Concil sich nicht auf das Wort Anderer zu verlassen brauchte*.

Man erklärte sich gegen die Nothwendigkeit, unerwachsenen Kindern die Communion zu reichen, und zog die bestehende Sitte der altkatholischen vor. Unbeachtet blieb der Rath eines Carmeliters, dass man von dieser Frage schweigen sollte. Sie wäre noch kein Gegenstand des Streites geworden und könnte leicht Irrthümer veranlassen in Folge der Betrachtung, dass doch das Abendmahl so nothwendig wäre, wie die Taufe, und von der Taufe die Kinder nicht ausgeschlossen würden, obwohl sie ebensowenig den zu derselben gehörigen Unterricht verstehen, wie die der Communion vorhergehende Selbstprüfung anstellen könnten**.

Die Legaten fassten den Entschluss, die Anfertigung der Decrete über den Kelch, welchen sie den Deutschen unter gewissen

* *Sarpi l. VI.* § 31. — ** *Sarpi l. VI.* § 32.

Bedingungen, auch unter denen Pauls III., gewähren wollten, trotz der ihnen entgegen wirkenden Spanier zu verschieben *.

Der baierische Gesandte wurde in seiner Bitte um den Kelch von den kaiserlichen unterstützt. Diese stellten den Bischöfen vor, dass die Gründe der Theologen für ihre Länder passten, nicht für die anderen, welche der Hülfe bedürften. Zu diesen gehöre vor allen Böhmen. Seit dem costnitzer Concil habe es weder durch Gewalt, noch durch Güte in dem unbeschränkten Gebrauch des Kelches sich irre machen lassen. Dem Kaiser sei es gelungen, die der römischen Hierarchie keineswegs abgeneigten Calixtiner für die Anerkennung eines von ihm angestellten Erzbischofs in Prag zu gewinnen. Sie würden durch die Zurückgabe des in ihren Augen eine besondere Gnade enthaltenden Kelches zur Annahme der römischen Lehre leicht bewogen werden. Nicht Ketzer wendeten sich wegen jener an das Concil, sondern treue Glieder der Kirche, nämlich der Kaiser mit dem Clerus von Böhmen, und zwar für Katholiken, namentlich die böhmischen, welche ohne die Hoffnung der Zurückgabe längst lutherisch geworden wären. Man möchte das Verlangen nach derselben nicht unterschätzen. Es gebe Gemeinden in Ungarn, welche Gut und Leben ihrer Priester bedrohten, wenn sie den Kelch ihnen versagten, und alle Verbindung mit ihnen aufgehoben hätten, seitdem die Austheilung desselben von dem Erzbischof verboten worden wäre.

Die Franzosen stimmten den Kaiserlichen bei und empfahlen Nachsicht in Sachen des positiven Rechts, wie der Forderung des Kelchs. Das Concil möge doch keine Ursache zur Klage geben, dass es menschliche Gesetze mit Eifer, göttliche aber nachlässig behandle. Sie liessen sich jedoch überaus leicht beschwichtigen, als die Kaiserlichen den Aufschub der Entscheidung über die Kelchfrage genehmigt hatten. Es wurde in der nächsten Session das Decret verlesen, man würde später über folgende Fragen die Berathung fortsetzen: Ob die früheren Gründe zur Versagung noch vorhanden seien und, wenn es billige Gründe zur Gewährung gebe, unter welchen Bedingungen sie geschehen solle? **

Drei Hauptansichten sprachen sich über die Forderung des Kelches aus. Die am meisten vertretene wies sie unbedingt zurück. Nachsicht würde die reuelosen Ketzer nicht erweichen,

* *Sarpi l. VI.* § 33. — ** *Sarpi l. VI.* §§ 34. 35. 39. *p.* 259.

sondern verhärten und zu weiteren Forderungen ermuthigen, die übrigen Katholiken aber in ihrer Treue und ihrem Glauben an die Festigkeit der Kirche erschüttern. Diese habe stets das von Ketzern Bekämpfte festgehalten, auch auf den Concilien zu Costnitz und Basel. Ein Abbé meinte: Man müsse die Weigerung des letzteren fortsetzen, damit der Vorwurf, geirrt zu haben, von der Kirche abgewandt werde. Er durfte für solche Empfehlung des der strengen Partei verhassten Concils nicht weiter reden. In demselben Sinne berief sich ein Servit auf das costnitzer. Ein Concil dürfe auf die weltlichen Interessen, wie sie den Kaiser zur Forderung des Kelches trieben, keine Rücksicht nehmen. Seine Gesandten sollten den Verhandlungen nicht beiwohnen. Er müsste sich bei der verneinenden Antwort des Concils, welches gerade in diesem Falle seine Richterwürde zu behaupten habe, beruhigen.

Die Gewährung des Kelches wurde von 50 der weisesten Männer befürwortet. Ihr Sprecher war der kaiserliche Gesandte Draskowitz, Bischof von Fünfkirchen. Die vorliegende Frage sei keine speculative, sondern eine reine practische und jetzt nicht zum ersten Male aufgeworfen. Die Kirche habe in Costnitz das Recht der Gewährung sich reservirt, und Paul III. es schon ausgeübt. Viele Böhmen lebten in Folge der Nachsicht des basler Concils mit den Römischen im Frieden. Das Gleiche dürfte man von den Evangelischen im übrigen Deutschland erwarten, wenn die gleiche Nachsicht ihnen zu Theil würde. Andere Völker würden durch die Nachsicht nicht so leicht zu derselben Forderung schreiten, wenigstens leicht beschwichtigt werden, aber an der gegen die Deutschen, namentlich gegen die Römischen unter denselben, geübten Härte Anstoss nehmen. Die Erfahrungen des Kaisers, dessen heiliger Eifer bekannt wäre, verdienten eine gewissenhafte Beherzigung. Übrigens fordere er die Gewährung nicht als ein Recht, sondern als eine Gnade.

Casal, Bischof von Leiria, gab auf den Antrag des Erzbischofs von Braga: Gesandte des Concils sollten den zur Rückkehr in die Kirche Geneigten ihre Bitte gewähren, — die Antwort, dass man, dem Beispiel des guten Hirten folgend, die Verirrten durch Güte gewinnen müsste und wahrscheinlich auch gewinnen würde. Der Erzbischof von Granada neigte sich den Kaiserlichen zu, deren Beistand er für eine andere Frage erwerben wollte. Er wünschte

Befragung der deutschen Prälaten, nicht eine päpstliche Entscheidung.

Diese wurde von Manchen, welche sie zum Theil von sich schieben, zum Theil nicht endgültig ausgesprochen sehen wollten, was dem Concil unmöglich war, zum grossen Vergnügen der römischen Partei auf das wärmste empfohlen. Einige liessen dem Papste völlig freie Hand, Andere nur zur Gewährung, wie er es für gut finden würde, wo er möchte oder in bestimmten Ländern. Der Bischof von Coimbra stellte folgende Bedingungen auf, unter welchen der Papst den Kelch gewähren sollte: Gleicher Inhalt und gleiche Gnade müssten in einer Gestalt und in beiden Gestalten anerkannt, die evangelischen Prediger fortgeschickt, und römische angenommen werden. Man dürfte den Kelch nicht reserviren, noch den Kranken schicken. Das ganze Geschäft sollte nicht von Ordinarien, sondern päpstlichen Gesandten vollzogen werden. Das Concil müsste Nichts, wenigstens öffentlich, darüber entscheiden.

Die Mehrzahl sprach gegen die Concession. Es gelang den Legaten, welche den Kaiser zu schonen wünschten, eine Umstimmung vieler Prälaten zu Gunsten der päpstlichen Entscheidung. Der Bischof von Fünfkirchen wurde für einen Aufschub eines Beschlusses geneigt gemacht. Als der Satz, dass der Papst mit Genehmigung des Concils nach seinem Gutdünken ein Urtheil fällen könnte, Manchen missfiel, wollten die Legaten die Sache nicht mehr betreiben.

Nun erreichten die kaiserlichen Gesandten die Veröffentlichung des Decrets ohne die Worte: mit Genehmigung des Concils. Es fand seine Stelle am Ende der Reformdecrete, von einem beträchtlichen Theile des Concils nicht angenommen.

Sarpi l. VI. §§ 53. 54. 56. 58. *p.* 324. 325.

Bestimmungen des Concils.

Von der Communion unter beiderlei Gestalt.

Kap. 1. *Die Laien und nicht wirkenden Cleriker sind nicht durch ein göttliches Recht zur Communion unter beiderlei Gestalt verbunden.*

Daher erklärt und lehrt die heilige Synode, von dem heil. Geiste, welcher ist der Geist der Weisheit und des Verstandes, des

Raths und der Frömmigkeit, belehrt und dem Urtheil und der Gewohnheit der Kirche folgend, dass kein göttliches Gebot die Laien und nicht wirkenden Cleriker zum Genusse des Sacraments der Eucharistie unter beiden Gestalten verpflichte und durchaus nicht unbeschadet des Glaubens gezweifelt werden könne, dass die Communion unter einer Gestalt ihnen zur Seeligkeit genüge. Denn obschon der Herr Christus im letzten Mahle dies ehrwürdige Sacrament in den Gestalten des Brodes und Weines eingesetzt und den Aposteln übergeben hat, so zwecken doch Einsetzung und Übergabe nicht dahin ab, dass alle Christgläubigen durch eine Verordnung des Herrn zur Annahme beider Gestalten verbunden werden. Es wird auch aus jener Rede bei Joh. Kap. 6 nicht recht gefolgert, dass die Communion beiderlei Gestalt von dem Herrn befohlen sei, wie man sie auch nach den verschiedenen Auslegungen der heil. Väter und Lehrer verstehen möge. Denn wer spricht: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschen Sohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch, der hat auch gesagt: Wer von diesem Brod essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und wer da spricht: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, der hat auch gesagt: Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt. Und endlich hat der, welcher spricht: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm, nichtsdestoweniger gesagt: Wer dies Brod isset, der wird leben in Ewigkeit.

Kap. 2. Von der Macht der Kirche in der Verwaltung des Sacraments der Eucharistie.

Sie erklärt ausserdem, diese Gewalt sei beständig in der Kirche gewesen, dass sie in der Verwaltung der Sacramente unbeschadet ihrer Substanz das feststellte oder veränderte, was nach ihrem Urtheile dem Nutzen der Empfangenden oder der Verehrung der Sacramente selbst nach der Verschiedenheit der Dinge, Zeiten und Örter mehr dienlich sein würde. Dies scheint aber der Apostel nicht unklar anzudeuten, wenn er sagt: Dafür halte uns Jedermann, nämlich für Christi Diener und Verwalter der göttlichen Geheimnisse. Und dass er selbst diese Gewalt gebraucht habe, zeigt sich hinlänglich sowohl in manchem Anderen, als in diesem Sacramente selbst, da er, nachdem er Einiges in Bezug auf dessen

Gebrauch geordnet hat, sagt: Das Übrige will ich ordnen, wenn ich komme. In der Erkenntniss dieser ihrer Autorität in der Verwaltung der Sacramente hat die heil. Mutter, die Kirche, obschon vom Beginn der christlichen Religion die zwiefache Gestalt nicht selten im Gebrauch gewesen, diese Gewohnheit jedoch im Fortgang der Zeit weit und breit verändert worden ist, aus wichtigen und gerechten Ursachen diese Gewohnheit unter der einen Gestalt zu communiciren approbirt und beschlossen, dass man sie für ein Gesetz halte, welches man nicht verwerfen, noch ohne die Autorität der Kirche nach Belieben verändern dürfe.

Kap. 3. Der ganze und vollständige Christus und das wahre Sacrament wird unter jeglicher Gestalt genossen.

Überdiess erklärt sie, dass man, obwohl unser Erlöser, wie oben gesagt, in jenem letzten Mahle dies Sacrament in beiden Gestalten eingesetzt und den Aposteln übergeben hat, gestehen müsse, auch unter der einen Gestalt bloss werde Christus in seiner Ganzheit und Integrität und das wahre Sacrament genossen, und desshalb würden, was die Frucht desselben betrifft, keiner zum Heile nothwendigen Gnade diejenigen beraubt, welche eine Gestalt allein empfangen.

Prüfung.

Schriftgründe für die Zurückgabe des Abendmahlskelches.

1. Die Einsetzung ist die allein richtige Norm für die Behandlung der Sacramente. Diese bleiben nicht was sie sind, wenn die Einsetzung verändert oder verstümmelt wird. Das Letztere geschieht durch die Wegnahme des Kelches, mit welchem es doch, was Austheilung und Gebrauch anlangt, ebenso wie mit dem zuvor genossenen Brode gehalten werden soll.

2. Die Einsetzungsrede enthält in dieser Beziehung einen Befehl und zwar einen solchen, welcher die Wiederholung der Handlung bis zur Vollendung der Welt fordert. Der Ausdruck desselben: Dies thut zu meinem Gedächtniss! — geht sowohl die Austheilenden als die Empfangenden an und betrifft die Austheilung des Weins nicht weniger, als des Brodes zum Genuss 1 Kor. 11.

3. Christus hat im Abendmahle sein Testament gestiftet und mit seinem Blute versiegelt. Ein Sacrilegium begehen die, welche

»den Kelch des neuen Testaments« der Kirche dem überwiegend grösseren Theile nach entreissen.

4. Der Befehl Christi ist von den Aposteln treu ausgeführt worden. Sie dachten nicht daran, dass der Gebrauch des Kelches gleichgültig sei, da der sacramentale Leib Christi auch sein Blut enthalten müsse. Jede Kirche, welche apostolisch sein will, hat dem Beispiele der Apostel zu folgen.

5. Die apostolische Tradition in der Schrift beweist, dass die Apostel den Befehl Christi, aus dem Kelch zu trinken, nicht auf sich und ihre Nachfolger allein, sondern auch auf alle übrigen Glieder der Kirche gleichmässig bezogen haben. Denn Paulus hat den Brief, worin er den Gebrauch des Abendmahls unter beiderlei Gestalt überliefert, als etwas von dem Herrn ihm Mitgetheiltes, was mehr, als sein (des Apostels) Gebot, die Gläubigen verpflichten musste, an alle Gläubigen in Korinth und anderswo gerichtet. Er wendet den Bericht von der Einsetzung auf die Irrthümer und Missbräuche in Korinth an und wo er die Selbstprüfung vor der Communion anordnet, redet er nicht im Allgemeinen, sondern mit den Korinthern, erwartet auch, dass alle späteren Geschlechter bis zum Gerichte so thun werden.

6. Die Kraft und Wirkung der Sacramente ist nach den von Christo einem jeden Sacramente besonders hinzugefügten Worten zu schätzen. Mit dem Gebrauche des Kelches hat Christus Worte verbunden, die einem jeden Communicanten den überaus lieblichen Trost von der Zueignung der Sündenvergebung darbieten. Um diesen Trost und die Stärkung des Glaubens, nicht um den Kelch an sich, streiten wir. Nicht umsonst reicht uns Christus den Kelch seines Blutes. Ob er durchaus nothwendig sei, kann kein Gläubiger fragen. Er wird ihn im Gehorsam gegen Christi Anordnung dankbar nehmen.

Dass die Einsetzung des Abendmahls so auch von den Alten mehr als ein Jahrtausend lang verstanden wurde, zeigen folgende Gründe, mit welchen sie die volle Communion erklärten oder rechtfertigten.

1. Geistliche und Laien sollten den Kelch nehmen, diese von jenen, da eine solche Gleichstellung derselben einen charakteristischen Unterschied des alten und neuen Testamentes ausmache.

2. Das willkürliche Behandeln des Kelches, wie die Vertauschung des Weines mit Wasser und die Eintauchung des Brodes in Wein, wurde als ein Widerspruch gegen die Einsetzung

streng gerügt. Wie viel mehr würde dies mit der Kelchentziehung geschehen sein!

3. Die Austheilung des Kelchs hiess bei den Alten die Ergänzung, Vollendung und Bestätigung der Communion.

4. Sie schrieben dem Gebrauche des Kelches eine besondere Kraft zu, namentlich die, Vergebung der Sünden zu vermitteln, zum Märtyrerthum zu stärken und mit Christo zu vereinigen.

5. Das Essen und Trinken der geweihten Elemente galt ihnen als Verkündigung des Todes Christi.

6. Die zwiefache Gestalt bedeutete ihnen sowohl die Annahme der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, als auch die Befreiung und volle Sättigung der letzteren.

7. Die alttestamentlichen Figuren vom Manna und dem Felsenwasser, von dem Paschalamm und seinem Blute sahen sie in dem Genusse des Brodes und Weines erfüllt.

Solche Gründe aus der Schrift und dem Alterthume haben Viele unter den Römischen von der Ungerechtigkeit der Entziehung des Kelches überzeugt. Gleichwohl wird die Forderung seiner Zurückgabe, wie sie durch die Schrift und das Alterthum begründet ist, von dem Concil zu Trient verdammt. Warum? Es würde einen Irrthum der Kirche eingestehen und zu neuen Forderungen ermuthigen; die absolute Gewalt des Papstes mit der Erhebung der Schrift über ihn untergraben; den gewinnreichen Handel mit der Messe, welche keine Gefahr bringe und immer Vergebung, zerstören und die Lehre von dem Zweifel mit dem darauf sich stützenden Werkedienst erschüttern. Wenn das Concil zuerst die Forderung des Kelches verurtheilt, nachher aber über die Zulässigkeit ihrer Erfüllung Berathungen anstellt, so bezweckt es damit nichts Geringeres, als Befestigung der römischen Tyrannei.

Die Väter zu Costnitz und Basel hatten den trientischen tüchtig vorgearbeitet. Bemerkenswerth ist, dass die ersteren weder in der Einsetzung der vollen Communion, noch in ihrer Geltung in der ersten Kirche ein Hinderniss sahen, den Gebrauch der unvollständigen zum Gesetz zu erheben. Gerson fügte, von seinen costnitzer Collegen aufgefordert, andere, zum Theil höchst lächerliche Gründe hinzu. Gar kühn behauptete er, die Schrift gehe in ihrer Auslegung, z. B. der Einsetzungsworte, schliesslich in der Autorität und Gewohnheit der allgemeinen Kirche auf (und bequeme sich, führte Cusanus aus, ihrem jedesmaligen Zustande an). Sein erster

und letzter Grund ist der, die Kirche müsse, nachdem das Concil die Sache entschieden habe, alles Disputiren bei Seite lassen und den weltlichen Arm um Unterstützung anrufen. Übrigens mochte er die Kühnheit des Concils nicht billigen, welches einen Brauch trotz der Einsetzung und der ersten Kirche legitimirte und diesen Widerspruch ohne Scheu aussprach. Das Concil zu Basel ist ihm in dieser Mässigung nachgefolgt. Von ihm hat das trientische mehre Hauptsätze entlehnt, z. B. den, dass kein Gebot Christi die Laien zum Gebrauche der vollen Communion verpflichte.

Durch die Kämpfe mit den Evangelischen wurden die römischen Polemiker zu einer Beweisführung aus der Schrift genöthigt. Die einfache Communion fanden sie namentlich mit der Erwähnung des Brodbrechens Apstg. 2, 46 (vergl. Kap. 20, 7. 11) bezeichnet. Gesetzt, es sei hier nicht eine gewöhnliche jüdische Mahlzeit anzunehmen, sondern das Abendmahl, so muss eine Synekdoche von Lukas gebraucht sein, wie sie von Paulus 1 Kor. 11 gebraucht ist. Demnach hätte Lukas das mit dem Brechen und Essen des Brodes nach der Einsetzung verbundene Trinken des Kelches zu erwähnen nicht für nöthig gehalten.

Das Gleiche gilt von dem Brodbrechen in Emmaus Luk. 24, 30. Soll dies von dem Abendmahl in römischer Weise verstanden werden, so ist die widersinnige Annahme unabweislich, Christus habe das kurz vor seinem Tode über die Feier des Abendmahls Angeordnete bald nach der Auferstehung durch sein eignes Beispiel wieder aufgehoben. Dagegen streitet aber sowohl der Bericht des Paulus über das von dem Auferstandenen in Betreff des Abendmahls Empfangene, als die Form der Erzählung des Lukas selbst, welche keine Vorschrift für die Kirche andeutet, wie sie in den Worten der Einsetzung und bei Paulus sich findet. Jedenfalls müssen die Römischen die Form der Abendmahlsfeier der Einsetzung des Herrn entnehmen. Dann ist aber der Nerv ihrer Beweisführung zerschnitten.

Eine andere Art von Beweisen für die Verstümmelung des Abendmahls betrifft die Autorität und Gewalt der Kirche. Sie darf allerdings äussere Gebräuche zur Erbauung anordnen, muss aber die durch ein bestimmtes Gebot vorgeschriebenen unverletzt lassen. Zu diesen gehört der Genuss der Elemente im Abendmahle. In der ursprünglichen Feier desselben ist früh Einiges geändert, jedoch gilt kein Schluss von den freien Umständen auf die wesent-

lichen Bestandtheile eines Sacraments. Mit den letzteren haben die Apostel keineswegs frei geschaltet, wie das kölnische Antididagma behauptet. Wenn sie im Namen Christi tauften, statt im Namen der heil. Dreieinigkeit, so schlossen sie doch in der Lehre von der Taufe die Beziehung des Vaters und des heil. Geistes auf dieselbe keineswegs aus, wovon der Ausspruch des Paulus Tit. 3, 5. 6 Jeden hinlänglich überzeugt. Das Untertauchen des Täuflings im Wasser und zwar das dreimalige gehört nicht zum Wesen der Taufe; denn sie ist von Paulus einfach als das Wasserbad im Worte beschrieben worden.

Die Trienter stellen, nachdem sie eine kluge Auswahl unter den bis zu ihrer Zeit vorgebrachten Beweisen getroffen haben, folgende zusammen:

1. Die Einsetzung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt läugnen sie nicht, aber das Vorhandensein eines göttlichen Gebotes, welches die Laien und die nicht administrirenden Priester zum Gebrauche beider Gestalten verpflichte, so dass der Genuss der einen Gestalt zur Seeligkeit hinreiche. — Einen Beweis dafür, dass kein göttliches Gebot die Laien zum Empfangen des Weines verbinde, suchen wir bei den Trientern vergeblich; denn ihre Berufung auf die Leitung durch den heil. Geist und die Gewohnheit und das Urtheil der Kirche — nämlich der zur Zeit des costnitzer Concils — verdient keine Beachtung. Aber der 1. Kanon erklärt, die einfache Communion genüge dem Laien zu seiner Seeligkeit, die ganze sei nicht nothwendig. Vielleicht desshalb, weil der Gläubige im Nothfalle ohne den Gebrauch der Sacramente überhaupt seelig werde. Das ist richtig, unrichtig aber die Folgerung, dass ausser dem Nothfalle nur die eine Gestalt genommen werden könne. Sonst führt die Consequenz zur Beseitigung der ganzen Communion. Eben dahin treibt, was den Antheil der Laien an der Communion betrifft, das in dem Satze des Concils Kap. 1: Wiewohl der Herr Christus im letzten Mahle das ehrwürdige Sacrament in den Gestalten des Brodes und Weines eingesetzt und den Aposteln übergeben hat u. s. w. angedeutete Argument: Christus habe die Einsetzung nur den Aposteln verkündigt, mithin befehle er den Genuss beider Gestalten nur ihnen und ihren Nachfolgern, nicht allen übrigen Gläubigen.

Andrada: Christi Befehl: Das thut! — nämlich: Segnet und theilet aus! — betreffe die Apostel nur als Diener der Kirche, folg-

lich auch nur ihre Nachfolger. Eben sie und nicht Andere gehe auch der Befehl an: Esset! Trinket! — Aber der Ausdruck: Das thut! begreift sowohl das Segnen, als das Essen und Trinken in sich, gilt also nicht bloss dem Priester, sondern auch den anwesenden Laien und verpflichtet jenen, diesen die beiden geweihten Elemente auszutheilen. Paulus denkt als Geniessenden nicht ausschliesslich den Priester, sondern Jeden, der fähig sei, sich vor dem Genusse zu prüfen, mithin jeden Gläubigen. Immer bleibt die volle Communion allein göttlichen Rechts.

2. Auf die Rede Christi Joh. 6 stützt das Concil in der Weise, wie Kap. 1. zeigt, die Behauptung, Christus habe die Wahl zwischen der einfachen und zwiefachen Communion gelassen. Mit Recht wird daraus die Nothwendigkeit des geistlichen oder gläubigen Geniessens Christi im Abendmahle abgeleitet, keineswegs die Erlaubniss, den Kelch nicht auszutheilen. So das Alterthum. Dies Sacrament war zur Zeit der Rede Joh. 6 noch nicht da. Die Einsetzungsworte enthalten erst die Lehre von seinen Elementen mit ausdrücklichen Befehlen, sie beide auszutheilen.

3. Die Priester besitzen dem Beschlusse des Concils zufolge »als Diener Christi und Verwalter der göttlichen Geheimnisse« die Macht, über die Austheilung der Sacramente ohne Verletzung ihres Wesens unter Umständen zu verfügen.

Das Zugeständniss, die Kirche dürfe das Wesen der Sacramente nicht verletzen, was dann geschieht, wenn von dem Befehle Christi abgewichen wird, fällt wieder durch den Satz, derselbe sei für sie nicht unbedingt verbindlich. Kraft ihres Dispensationsrechtes dürfe die Kirche den Kelch aus dem Abendmahle beseitigen. In diesem Sinne hat aber der alte Übersetzer das Wort *οἰκόνομοι* (*μυστηρίων θεοῦ*) mit *dispensatores* nicht wiedergeben wollen 1 Kor. 4, 1.

Paulus wählte das Wort *οἰκόνομοι*, weil er nur das treue Haushalten (Vers 2), nicht ein herrisches Schalten mit Christi Lehren und Anordnungen für ein apostolisches Verfahren anerkennen wollte. Dies leuchtet den Trientern so wenig ein, dass sie für die Richtigkeit ihrer Auslegung die nur auf Mitteldinge nach dem Zusammenhange der Stelle zu deutenden Worte des Apostels: Das Übrige will ich ordnen, wenn ich komme (1 Kor. 11, 34) anführen.

4. Die Frucht der Communion sei die Mittheilung des ganzen Christus. Sie geschehe schon unter der Gestalt des Brodes,

des Zeichens und Trägers seines Leibes, weil Christi Blut in Wahrheit mit seinem Leibe vereinigt sei. Folglich verliere Niemand, der nicht aus dem Kelche trinke, Etwas von der gnadenreichen Wirkung des Abendmahls.

In Sachen des Glaubens gilt die Regel nicht, dass die Anwendung von zwei Mitteln, von denen das eine schon für den beabsichtigten Zweck ausreicht, unweise sei. Hier gilt allein Gottes Wort, von welchem die Kraft des Sacraments abhängt. Im Gehorsam des Glaubens nehmen wir die beiden Mittel, an welche Christus die Mittheilung seiner Gnade gebunden hat. Das Concil von Trient übertrifft die Scholastiker an Kühnheit; denn es wagt die von ihnen nicht ausgesprochene Behauptung, das wahre Sacrament werde auch unter einer Gestalt genossen — nämlich auf Grund der kirchlichen Lehre von der Concomitanz des Leibes und Blutes Christi. Demnach kann das Abendmahl noch ein wahres Sacrament sein, ob es gleich mit der Einsetzung nicht übereinstimmt.

5. Was den historischen Beweis anlangt, so behauptet das Concil, die einfache Communion sei auch in der ersten Zeit der Kirche nicht selten gewesen, dann sehr weit verbreitet, endlich zum Gesetze erhoben worden.

Die Schriften der Alten müssen die willkürlichste Auslegung sich gefallen lassen. Betont wird ihre Privatcommunion. Sie bestand darin, dass die Communicanten nach dem gemeinsamen Genusse des Weines in der Kirche zu Hause für sich das in der Kirche gesegnete Brod genossen. Die sogenannte Laiencommunion war nichts weiter, als die volle Communion, welche Priester mit Laien zur Strafe empfangen mussten. Entscheidend ist die Frage: Ob die Alten in der öffentlichen, legitimen Feier des Abendmahls jemals das Brod ohne den Wein genossen haben? Es möchte kein Beispiel der Art sich finden.

Die Einführung des unvollständigen Sacraments wurde schon in der alten Zeit von Ketzern und Katholischen versucht, aber auch nachdrücklich bekämpft. Leo I. erkannte daran die Manichäer 440; die Concilien zu Toledo und Saragossa verwarfen 390—500 die Privatcommunion. Gelasius bedrohte die den Wein aus Aberglauben (wie die Manichäer) Zurückweisenden mit der Excommunication 492. Julius tadelte um 340 und das Concil zu Braga 672 die Eintauchung des Brods in den Wein. Sie fand dauernde

Aufnahme, gegen den Brauch anderer Kirchen, in dem Orden von Clugny und wurde dem Volke seit 1120, jedoch nicht allgemein, erlaubt. Erst nach der Zeit des Lombarden, ungefähr seit 1250, versagte man den Kelch hier und da den Laien, jedoch nicht ohne Widerspruch zu erfahren, welchen die bedeutendsten Scholastiker, wie Albert der Grosse und Thomas, durch die Behauptung fortführten, dass die ganze Communion in Rücksicht auf Bedeutung und Kraft vollkommener sei, als die halbe. Selbst das Concil von Costnitz hat den Kelch nicht schlechterdings allen Laien verboten; dies hätte nicht ohne grosses Ärgerniss der zahlreichen Kirchen, in welchen er noch Geistlichen und weltlichen Würdenträgern gereicht wurde, geschehen können.

Das Concil von Trient verwies die Frage: Ob der Kelch Etlichen auf ihre Bitte gewährt und unter welchen Bedingungen er gewährt werden dürfe? an den Papst. Folgende Bedingungen wurden aufgestellt. Es sollten jene mit allen übrigen Lehren und Gebräuchen der römischen Kirche, auch mit den Satzungen des Concils, sich einverstanden erklären, die Sitte der einfachen Communion für eine auf göttlichem Rechte fussende und legitime halten, den Papst für den legitimen Bischof und Hirten der allgemeinen Kirche anerkennen, den übrigen Gliedern der Hierarchie den schuldigen Gehorsam leisten und vor dem Genusse des Kelches beichten und Reue beweisen nach der Gewohnheit der katholischen Kirche. So theuer verkauft Rom den Kelch, welchen Christus der Kirche umsonst gereicht wissen wollte. Luther hat erklärt, er möchte die volle Communion nicht nehmen, wenn der Papst sie als solcher aus der Fülle seiner Gewalt gewähren würde. Nun rechtfertigt die Erfahrung diese von den Römischen oft scharf gerügten Worte.

Mit dem Decrete, nach welchem die Kinder nicht zur sacramentalen Communion verpflichtet sind, stimmen wir überein.

§ 44. Von der Messe.

Verhandlungen des Concils.

a. Nach Pallavicini.

Schwierigkeiten machte die Frage: Ob Christus im heil. Mahle (oder allein am Kreuze) sich geopfert habe? Seripandus wünschte dieselbe übergangen, Salmeron bejaht, Soto verneint zu sehen. Manche hielten eine Berufung auf den priesterlichen

Charakter Christi nach der Weise Melchisedeks für unstatthaft, bevor erwiesen sei, dass Christus wirklich ein Sühnopfer im Brod und Wein Gott dargebracht habe. *Pallav. l. XVIII. c. 1. n. 10.*

Die Bischöfe theilten sich in 4 Ansichten:

1. Selbstopferung Christi im Abendmahle. Man führte Zeugnisse der Schrift, der Väter und das Interim an. Christus machte mit dem Worte: Dies thut! die Apostel zu Priestern und gebot ihnen nichts Geringeres, als zu opfern, wie er gethan hatte.

Bellajus: Der Anfang des Opfers im Abendmahle, die Vollendung desselben am Kreuze. Beides habe denselben Zweck gehabt. Ein Anderer meinte, das Kreuzesopfer verliere nicht durch die Annahme eines demselben vorangehenden Opfers, da das Abendmahl ein Theil der Leiden Christi und in seiner Art auch verdienstlich gewesen sei.

Lainez: Es handle sich hier um ein Factum, mithin nur um Zeugnisse. An solchen mangele es bei älteren und neueren Vätern nicht. Das Beispiel des Melchisedek und seines Opfers sei thatsächlich nicht am Kreuze, sondern im Mahle vollendet; daher hätten Einige das Wort: Dies thut! von diesem ausgelegt, so dass eben das geschähe, was Christus gethan habe. Hätte er aber im Abendmahle sich nicht geopfert, so würde doch die Kirche, indem sie in der Eucharistie opfere, thun, was er nicht gethan hätte.

Das Opfer im Abendmahle sei ein sühnendes nach der Erklärung Christi, dass sein Blut darin vergossen werde (bei der Einsetzung); ferner aus dem Grunde, weil die von ihm eingesetzten Priester kein grösseres Opfer, als er, darbringen könnten; endlich desshalb, weil sein Gehorsam am Kreuze nur als Höhepunkt seines Gehorsams betrachtet werden müsse.

2. Der Erzbischof von Granada nannte mit andern bedeutenden Männern Christi Opfer im Abendmahle ein Lob- und Dankopfer, welches Fuscarari für das edelste erklärte, da es sich ganz auf Gottes Anbetung beziehe. Die Erlösung der Menschheit hätte, wenn Gott es wollte, mit einem Tropfen des Blutes Christi erreicht werden können; aber Gottes Gerechtigkeit habe den Tod mit dem Tode aufheben wollen. Der Kreuzestod stehe über den andern Werken Christi, welche auch sühnend wirkten, wie der volle Sieg, durch welchen besonders die Vergebung der Sünden gewonnen sei.

3. Draskowitz, Nachianti und später Einige der zweiten Klasse

wollten die Ansicht von der Selbstopferung Christi im Abendmahle behaupten, aber von der Weise, wie sie geschehen sei, schweigen, da diese Frage durch kein deutliches Zeugniss der Schrift entschieden werde.

4. Viele versuchten, mittlere Ansichten zu empfehlen. Schliesslich bekannten sich fast Alle zu derjenigen der ersten Partei. Die Art des Opfers Christi im Abendmahle wurde im Decrete nicht erwähnt. Guerrero tadelte es, dass man in den Worten: Dies thut! einen Beweis für die Erhebung der Apostel zu Priestern gefunden zu haben meinte. Der Bischof von Segovia missbilligte den Satz, dass die Messe nicht allein für die Vergebung der Sünden, sondern auch für andere Bedürfnisse dargebracht werde, weil derselbe Stoff zu mannigfachem Aberglauben gebe, fand aber wenig Anklang.

Alle sprachen gegen den Gebrauch der Volkssprache in der Messe. Die Versicherung eines Bischofs aus Dalmatien, dass derselbe hier nicht gefährlich sein würde, blieb unbeachtet. *Pallav. l. XVIII. c. 2. n. 1—4; c. 5. n. 5—8.*

b. Nach Sarpi.

Zwiespalt herrschte bei der Begründung der Lehre, dass Christus in der Messe unter den sacramentlichen Zeichen Gott als Opfer dargebracht werde.

Die Strenggläubigen führten das Beispiel des Melchisedek 1 Mose 14, 18 und die Bezeichnung Christi als des Priesters nach der Ordnung des Melchisedek im Briefe an die Hebräer an. — Ein Portugiese (Dataïda oder Foriero) sagte: Christus werde so genannt aus anderen Gründen, als weil er Brod und Wein geopfert habe.

Das Paschalamm sei ein Typus der Eucharistie in der Gestalt der Messe. — Der Portugiese: Es sei nicht gewiss ein Opfer und weise eher auf das Kreuzesopfer, als auf die Eucharistie.

Christus habe mit der Samariterin Joh. 4, 21 von einer Anbetung oder Opferung in öffentlicher und feierlicher Weise geredet, also auf die Eucharistie als Messe hingedeutet. — Der Portugiese: Unmöglich; denn das Sacrament enthalte etwas Sichtbares und Unsichtbares. Die innere Anbetung (Malachia 1, 11: das reine Opfer an allen Orten) sei in der That überall.

Paulus vergleiche 1 Kor. 10, 16. 21. die Eucharistie mit den Opfern der Juden und Heiden. — Der Portugiese: Er rede gar

nicht vom Opfern, sondern von dem Antheilhaben am Altar im Geniessen des dem Opfernden vom Altar zurückkommenden Opferfleisches. So hätten die Christen Antheil an Christi Kreuzesopfer durch den Genuss der Eucharistie. — Christus weise mit dem »Brechen des Leibes, Vergiessen des Blutes« Luk. 22, 19. 20 auf die sacramentale Opferhandlung. — Der Portugiese: Vielmehr auf den Kreuzestod.

Christus habe seine Jünger zu Priestern, welche in der Eucharistie ihn als Opfer Gott darbringen sollten, mit den Worten: Dies thut zu meinem Gedächtniss, eingesetzt, und so die Nachahmung seiner Opferhandlung gefordert. Dass Christus sich im Abendmahle geopfert habe, wurde von Vielen geläugnet. Was sollte das Opfer am Kreuze nützen, wenn schon bei der Einsetzung des Abendmahls ein Opfer zur Sühnung gebracht wäre? Wie könnte dieses an jenes erinnern? Und ein Gedächtnissmahl sollte es doch sein, ebenso wie das Messopfer ein Gedächtniss des Opfers am Kreuze. Trefflich zeigte der Bischof von Veglia das Absurde der, namentlich von den Jesuiten verfochtenen, Ansicht. Nach der Schrift wäre nach einem zur Sühnung genügenden Opfer kein Opfer der Art mehr statthaft, mithin nach dem angeblich im Abendmahle von Christo gebrachten Opfer weder Christi Opfer am Kreuze, noch das Messopfer zulässig. Sollte das Abendmahl den Anfang einer am Kreuze vollendeten Opferung bilden, dann bedächte man nicht, dass der Anfang eines Opfers noch kein Opfer wäre. Wäre aber nur ein Anfang da, nämlich im Abendmahle, dann hätten wir keine Loskaufung, da sie Christus erst mit seinem im Kreuzestode vollendeten Gehorsam erreicht habe. Gewisse Aussprüche der Kirchenväter handelten von dem Kreuzesopfer, erinnerten Andere. Weder die Schrift, noch ein Concil, noch der Messkanon rede von einem Opfer Christi bei der Einsetzung des Abendmahles. Schliesslich erklärten sich fast Alle dagegen, dass dieses ein sühnendes gewesen sei. Die Ansicht von einem Opfer im Abendmahle wurde, obschon ebenso viele Stimmen fast wider dieselbe waren, wie für dieselbe, von den Legaten in das Decret aufgenommen. Als der Erzbischof von Granada sowohl gegen jene Ansicht, als gegen die Einsetzung eines Opfers durch die Worte: »Dies thut« sich ausgesprochen hatte, versicherte Seripandus: Man könne nur das Erste, nicht das Zweite fallen lassen, weil es keine anderen Worte für jene Einsetzung gebe. Da auch das Erste blieb, so erschien er

nicht in der Messe vor der Session und beharrte bei seinem Widerspruche, als die Legaten ihn nöthigten, in der Session zu erscheinen. Fünfundzwanzig Bischöfe erklärten die Entscheidung für ungesetzmässig. Andere wünschten ihren Aufschub. Die Abgabe der Stimmen geschah in Verwirrung.

In Bezug auf die Messgebräuche rieth ein Dominicaner, welcher sie nicht für eine apostolische Tradition ansehen wollte, nur das Wesentliche zu erwähnen. Die in der römischen Kirche gültigen stimmten mit denen des Alterthums nicht ganz überein. Dieses habe sich darin eine gewisse Freiheit erlaubt und Verschiedenheiten in einzelnen Ländern nicht gemissbilligt, wie die spanische oder mozarabische und die mailändische Messordnung bewiesen. Auch die römische habe manche Veränderungen erfahren. Er empfahl die Herstellung derjenigen Ordnung, welche die Laiencommunion unter beiden Gestalten enthielt, zog sich aber gerade durch diesen Rath grossen Tadel zu. Der Bischof von Fünfkirchen nahm ihn kräftig in Schutz. *Sarpi l. VI.* §§ 44. 45. 49. 58. *p.* 321.

Bestimmungen des Concils.

Kanon 1. verdammt den Satz, dass in der Messe Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht werde, oder dass die Darbringung nichts Anderes sei, als die Darbietung Christi zu unserem Genusse. Kanon 2: dass Christus mit den Worten: Dies thut zu meinem Gedächtnisse, die Apostel nicht zu Priestern eingesetzt oder nicht angeordnet habe, sie selbst und andere Priester sollten den Leib und das Blut opfern. Kanon 3: dass das Messopfer nur ein Lob- und Dankopfer oder ein blosses Gedächtniss des am Kreuze vollzogenen Opfers sei, nicht aber versöhnend, oder dem Empfänger allein nütze, auch für Lebende und Todte, für Sünden, Strafen, Genugthuungen und andere Bedürfnisse nicht dargebracht werden dürfe. Kanon 4: dass eine Lästerung gegen das heiligste Opfer Christi am Kreuze durch das Messopfer verübt werde oder jenem durch dieses ein Abbruch geschehe.

Prüfung.

Das Concil unterscheidet das Abendmahl als Communion und als Messe oder als Sacrament und als Opfer im eigentlichen Sinne, genauer als Versöhnopfer. Der Streitpunkt tritt aber oft nicht klar in den Schriften der Römischen hervor, da unbestimmt bleibt,

welchen Theil der Messhandlung man als Opfer für Lebende und Todte ansehen und was für ein Opfer gemeint sein soll, da viele Arten desselben von der Schrift und dem Alterthume genannt werden.

Die ceremonialischen Opfer des alten Testaments waren Vorbilder des Opfers Christi am Kreuze und der innern, geistlichen Opfer der Gläubigen. In dieser weiten Bedeutung gebrauchten auch die Apostel das Wort, z. B. für das Leiden Christi, das Amt des Evangeliums, die Gebete, die Danksagung, die Ertödtung des alten Menschen, kurz für den ganzen äusseren und inneren christlichen Gottesdienst, welchen schon das alte Testament nach einzelnen Zügen vorgebildet hatte. Den Trientern genügte aber nicht, die Messe uneigentlich ein Opfer zu nennen, nämlich des Lobes und der Danksagung, oder als sinnbildliche Darstellung des Kreuzestodes Christi anzusehen. Sie nahmen es Groppern sehr übel, dass er behauptete, die Communion sei von der Substanz des Messopfers. Die Messe sollte ein Opfer heissen, weil die Kirche nicht nur der Eucharistie zum Gedächtniss des Leidens sich bediene, sondern weil sie in der ganzen Handlung der Gebärden, Worte, Gebräuche und Kleider in der Messe die Opferung des Leidens Christi darstelle und durch diese Darstellung Christum selbst von Neuem Gott dem Vater opfere. Die Trienter liessen keine Milderung dieser von Eck gegebenen Beschreibung zu. Gropper betrachtete die Messe nicht als ein Versöhnopfer, sondern nur als ein solches Opfer, welches Christi Kreuzesopfer sichtbarlich darstelle, daran erinnere und dessen Frucht dem im Glauben sie Ergreifenden aneigne. Solche Ansicht wird von Kanon 3. verdammt und ausgeführt, in welchen Beziehungen das Messopfer versöhnend wirke, welches die Frucht des Kreuzestodes in ihrem ganzen Umfange demjenigen aneigne, der eine Messe oder mehre durch den Priester für sich oder Andere, Lebende oder Todte, darbringen lasse.

Was nun die Beweise des Concils anlangt, so lässt sich ihr Vorzug vor den meisten bisher aufgestellten nicht verkennen, ebensowenig aber, dass es nicht ausdrückliche Sprüche der Schrift, sondern solche, welche vorbildlich vom Opfer und Priesterthum im neuen Testamente zu reden scheinen, anführen kann. Wir stellen hier die im ersten und zweiten Kapitel theils bestimmt angegebenen, theils angedeuteten Argumente zusammen.

1. Ein Priesterthum macht ein Opfer erforderlich. Darum hat

Christus, dessen Priesterthum mit seinem Tode nicht aufhörte, das Opfer der Messe eingesetzt, damit er darin öfters und zwar täglich Gott für Lebende und Todte geopfert werde.

Aber Hebr. 7; 9 und 10 nennt Christi Kreuzestod das Ende aller Opfer und ein unwiederholbares wegen seiner Vollkommenheit. Ewig heisst sein Priesterthum, weil er selbst ewig im Himmel als unser einiger Hoherpriester das ewig kräftige Verdienst seines Todes vor Gott geltend macht und ewig uns vertritt mit seiner Fürbitte.

2. Das natürliche, in allen Religionen sich äussernde Bedürfniss der Menschen, ein sichtbares Opfer Gott darzubringen, ist durch die Einsetzung des Messopfers befriedigt worden.

Heisst das nicht den heidnischen Aberglauben an die Stelle des auf die Schrift sich stützenden Glaubens setzen? Jedenfalls müssen wir von Christo, unserem Arzte, lernen, welcher Hülfe unsere schwache Natur bedarf, um zu Gott sich zu erheben.

3. Christus hat in dem letzten Mahle ein Gedächtniss seines blutigen Opfers und eine Zueignung der Kraft desselben angeordnet. Dieser Anordnung entspricht die römische Messe. Mithin ist sie von Christo damals eingesetzt.

Aber Jedem, welcher die Einsetzung und das Drama der Messe zusammenhält, leuchtet ein, dass Christus jener zufolge eine ganz andere Gedächtnissfeier beabsichtigt hat.

4. Christus war ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek (Psalm 110; Hebr. 9; 10). Dieser hat nach 1 Mos. 14, 18 Gott Brod und Wein geopfert. Christus musste daher, um diesem Vorbilde zu genügen, seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brods und Weins nicht bloss seinen Jüngern geben, sondern auch Gott dem Vater opfern.

Gesetzt, Melchisedek habe mit Brod und Wein Gott ein Opfer gebracht, was die Alten nicht fanden, so ist doch gewiss, dass kein Glaubenssatz ohne bestimmte Weisung der Schrift aus Figuren und Vorbildern gemacht werden darf. Ausserdem finden wir in dem Briefe an die Hebräer da, wo Melchisedek und Christus mit einander verglichen werden, kein Wort von einer Opferung des Brodes und Weines durch Melchisedek, noch davon, dass Christus sie als einen Typus durch die Opferung seines Leibes und Blutes erfüllt habe in seinem letzten Mahle. Auch war das tägliche Opfern des Brodes und Weines gerade dem Priesterthume des Aaron im

Unterschiede von dem des Melchisedek eigenthümlich. Und doch soll der Typus des letzteren eben in dem bestehen, was es mit dem aaronitischen nicht gemein hat.

5. Die Auslegung der Worte Christi: Dies thut! als eines Befehls, seinen Leib und sein Blut in der Messe zu opfern, wie er Beides im letzten Mahle geopfert habe, fällt mit dem eben widerlegten Argumente (4.) und streitet wider die paulinische Erklärung der Einsetzung.

6. Das levitische Priesterthum ist dem vollkommneren neutestamentlichen gewichen Jesaia 66; Jer. 33; Mal. 3. Priester müssen aber Opfer für die Sünde darbringen Hebr. 5, 1. Also müssen die Apostel und ihre Nachfolger, welche Christus zu Priestern des neuen Testaments eingesetzt hat, Christi Leib und Blut Gott opfern.

Allein die letzte Stelle redet nur von dem alttestamentlichen Typus des Hohenpriesters und seines Opfers, welchen Christus in seinem Tode vollkommen erfüllte und so, dass alles Opfern für die Sünde aufgehört hat. Sie redet gar nicht von den Geistlichen des alten und denen des neuen Testaments. Die letzteren haben durchaus keinen priesterlichen Charakter.

a. An die Stelle des levitischen Priesterthums ist allein das Priesterthum Christi getreten, jenes erfüllend und aufhebend.

b. Neben dem einigen Priesterthume Christi spricht das neue Test. noch von einem geistlichen und zwar königlichen Priesterthume aller Christen, welche kraft desselben nur unsichtbare Opfer, kein Messopfer bringen sollen.

c. Was von den Priestern gilt, darf man auf die Geistlichen des neuen Test., welche niemals Priester genannt werden, auch nicht zum Opfern und noch dazu im Abendmahle beauftragt sind, keinen Falls ohne Weiteres beziehen; denn ihre Geschäfte sind völlig verschieden.

7. Die Eucharistie ist nicht allein zu essen, sondern auch zu opfern, weil Christus das Vorbild des Osterlamms, welches gegessen und geopfert wurde, erfüllt hat.

Christus ist ohne Zweifel als unser Osterlamm für uns geopfert. Die Schrift nennt aber als den Act, in welchem dies geschehen sei, seinen Kreuzestod, nicht die Einsetzung des Abendmahls. Wir essen aber das für uns geopferte Pascha im Abendmahle.

8. Malachia hat geweissagt (1, 11): Vom Sonnen-Aufgang bis

zum Niedergange ist mein Name gross unter den Völkern, und aller Orten wird Rauchopfer dargebracht meinem Namen und reines Speisopfer; denn gross ist mein Name unter den Völkern. — Diese Weissagung geht nicht auf die ceremoniellen Opfer der Juden, weil an jedem Orte geopfert werden soll, noch auf die geistlichen Opfer der Gläubigen, weil ein reines Opfer geopfert wird, sondern auf das Opfer Christi in der Messe.

Es ist hier nur von geistlichen Opfern die Rede, nämlich denen, welche die auf der ganzen Erde bekehrten Heiden in ihrem Lobe und Preise Gottes diesem darbringen sollen. Ihre Reinheit beruht auf der Verbindung der Gläubigen mit Christo.

9. Der Messaltar ist von Paulus 1 Kor. 10, 21, wo er mit den Ausdrücken: Tisch der Teufel und Tisch des Herrn erklärt, dass Opferaltäre bei den Christen wie bei den Heiden wären und sein müssten, angedeutet.

Aber die Abendmahlstische der Christen sind nie Opferaltäre gewesen, ebensowenig wie die Tische der Heiden, auf welchen die Reste des Opfers verzehrt wurden. Von den Opfermahlzeiten redet Paulus, nicht von den diesen vorhergehenden Opfern. Was für diese geweiht war, wurde bei jenen verzehrt. So macht Christi Leib und Blut, am Kreuze geopfert, das aus, was im Abendmahle genossen wird. Eine Wiederholung des Kreuzesopfers im Abendmahle ist demnach keineswegs erforderlich.

10. Sind der Leib und das Blut Christi das Versöhnungsopfer der Christen, so haben diese in der Messe, deren Inhalt jene bilden, ein Opfer von derselben Kraft, wie das am Kreuze.

Leib und Blut Christi haben allerdings die Bedeutung eines Versöhnopfers, aber nicht, weil sie eben im Abendmahle gegenwärtig sind, sondern weil Christus sie nach Gottes Willen am Kreuze für uns geopfert hat. Ohne Zweifel ist es nach der Schrift Gottes Wille nicht, dass die Handlung im Abendmahle und zwar in der Form der dramatischen Messe ein Opfer sei, oder dass das Abendmahl sowohl ein Opfer sei, in welchem der Mensch Gott eine Gabe darreicht, als ein Sacrament, in welchem Gott dem Menschen Gnadengaben mittheilt. Es soll nur ein Sacrament sein.

11. Wenn die Vorbilder des alten Test. im neuen erfüllt werden müssen, so ist dies mit dem Vorbilde des Opfers in der Messe geschehen.

Die Schrift lehrt, dass die alttestamentlichen Typen des Opfers

in dem Kreuzestode Christi und den geistlichen Opfern der Gläubigen, welche im neuen Testamente namhaft gemacht werden, erfüllt sind. Von dem Messopfer schweigt sie überall.

12. Lehre und Brauch der römischen Messe ist von den Zeiten der Apostel her in der katholischen Kirche im Schwange gewesen.

Aber die Römischen können nur einige Sprüche der Väter, in welchen die Worte: Messe und Opfer vorkommen, mit einigem Scheine anführen.

Das Wort: Messe ist lateinischen Ursprungs und theils von Übersetzern der Griechen, theils von den älteren — nicht ältesten — lateinischen Schriftstellern zur Bezeichnung verschiedener heiliger Handlungen, auch der jetzt so genannten Collecten, gebraucht worden.

Das Wort: Opfer wurde allerdings mit der Liturgie des Abendmahls, d. h. mit den verschiedenen Handlungen und Übungen der Frömmigkeit, die diesem Sacrament hinzugefügt waren, in Verbindung gebracht, aber nicht in römischer Weise. Die Alten nannten Opfer die Gaben für Kirchendiener und Arme, von den Communicanten dargebracht (*oblata sc. munera*), auch zum Genusse im Abendmahle; ferner die allgemeinen Gebete und Lobgesänge, das Abendmahl, insofern bei dessen Feier die Wohlthaten Christi mit Danksagung betrachtet werden, die Verkündigung des Todes Christi, die Übungen im Glauben, in der Liebe und Hoffnung; endlich die Hingabe der Gläubigen an Christum im Gelübde bei dem wahren Gebrauche des Abendmahls. Nannten sie diesen Gebrauch selbst, ja das Blut und den Leib Christi ein Opfer, so wollten sie damit bezeichnen a) die Verwaltung des Sacraments (die Consecration, Austheilung und Annahme der Elemente); b) den ganzen Act der Communion als das Gedächtniss des Opfers Christi am Kreuze: noch der Lombarde bestätigte mit Zeugnissen der Väter, das Opfer am Kreuze sei allein ein wahres Opfer, die Handlung des Priesters werde nur uneigentlich wegen einer gewissen Ähnlichkeit zwischen der Behandlung der Elemente und dem Tode Christi so bezeichnet; c) den Leib und das Blut Christi im Abendmahle, weil durch sie die Wirkung des Todes Christi zugeeignet und versiegelt werde. Die Evangelischen nennen das Abendmahl lieber ein Sacrament, als ein Opfer. Sie folgen darin der Schrift. Die rechte Lehre und der wahre Brauch des Abendmahls wird sonst verdunkelt, wenn es uns nicht zum Empfangen,

sondern zum Geben dienen soll. Der freie Gebrauch des Wortes: Opfer bei den Alten hat die Verwandlung des Abendmahls in die römische Messe wenn nicht veranlasst, doch befördert und soll diese nun wider allen Tadel, er sei so gerecht, wie er wolle, beschützen, obgleich die wahre Meinung der meisten Kirchenväter ans Licht gebracht worden ist.

Wir fassen unser Urtheil über die römische Messe in folgenden Sätzen zusammen:

1. Sie ist ein eitler, ja abgöttischer Cultus; denn ihre Stütze ist Menschenwort, und ihre Quelle der Aberglaube.

2. An ihr zeigt sich ein schmählicher Missbrauch des Abendmahls, welches Christus zu einem ganz andern, wesentlich verschiedenen Gebrauche eingesetzt hat.

3. Im Abendmahle hat Christus sein Testament niedergelegt. Die Römischen haben es weniger geachtet, als das eines Menschen.

4. Die römische Messe setzt das einige Versöhnopfer Christi am Kreuze herab; denn durch die Wiederholung desselben in der Messe wird seine Einzigkeit und Vollkommenheit aufgehoben. Es hat jedes andere Opfer, auch ein unblutiges, welches als solches keine Vergebung der Sünden wirkt, unnöthig und unstatthaft gemacht.

5. Die Messe streitet mit dem immerwährenden Priesterthume Christi. Er selbst nur konnte in seiner Person ein Opfer für die Sünde Gott darbringen und hat es ein Mal für alle gethan. Gleichwohl masst sich die römische Kirche an, durch den Priester Christum Gott zu opfern, als wenn Christus nur die Opferthat objectiv vollbracht hätte und nicht auch ihre Kraft zufolge seines immerwährenden Priesterthums mittheilte.

6. Die Lehre von den Heilsmitteln wird verfälscht, wenn die Zueignung der Wohlthaten Christi, der Sündenvergebung und des ewigen Lebens an die theatralische Action des Messpriesters gebunden wird. Christus will durch die Mittel des Worts und der Sacramente persönlich auf die Gläubigen wirken. Die Römischen aber lassen den Priester an Christi Stelle treten, insofern er ein Werk Gott zum Opfer verrichtet, um die Glieder der Kirche in der Verbindung mit ihm zu erhalten.

Heiligenmessen.

Das Abendmahl, welches Christus zu seinem Gedächtnisse gestiftet hat, dient den Römischen zur Verherrlichung der Heiligen, so dass Gott aus Rücksicht auf ihre Verdienste seinen Schutz uns gewähre. Das Concil spricht Kan. 5. dagegen, dass hier ein Betrug Statt finde. Die den Heiligen gelobten Messen (*missae votivae*), welche grösseren Werth haben nach der Meinung der Römischen, als die gewöhnlichen, sollen zwar nicht als Opfer für die Heiligen gelten, sondern nur für Gott; aber diese Bestimmung bedeutet ebensowenig, wie der Unterschied der mittelbaren und der unmittelbaren Anrufung Gottes.

Die alte Kirche hat wenigstens bis auf Augustin der Heiligen bei der Feier des Abendmahls und in den Kirchengebeten nur in der Meinung Erwähnung gethan, dass man für ihre Kämpfe und Siege Gott preisen und ihre Tugenden sich zur Nachahmung vorstellen müsse. Den Vorwurf abergläubischer Erhebung der Heiligen, welcher der Kirche (zu Smyrna 167) gemacht wurde, wies sie oft kräftig zurück. Jedoch wollen wir nicht läugnen, dass selbst Augustin in diesem Stücke schwankend gewesen ist. Genaueres später.

Von dem Kanon der Messe.

Das Alter des Kanons, d. h. der bei der Messe üblichen Gebete, wird von dem Concil hoch hinauf gerückt. Es muss aber eingestehen, dass er, abgesehen von den Einsetzungsworten und dem Gebet des Herrn, auf die apostolische Tradition, nach welcher jedoch in der That nur jene und dieses im Gebrauch waren, und auf die Anordnungen der Päpste zurückzuführen sei. Der Kanon hat in den ersten fünf Jahrhunderten allmählig sich ausgebildet und gegen das Ende des sechsten seine Vollendung erhalten (durch Scholasticus oder Gelasius oder Andere). Der Ursprung wird als ein apostolischer oder wenigstens nachapostolischer angegeben. Aber nicht einmal der Kanon des Basilius und Chrysostomus trifft mit dem jetzt gebräuchlichen zusammen. Jedenfalls hat der altkatholische Kanon eine solche Umgestaltung erfahren, dass Sinn und Gebrauch desselben ein ganz anderer geworden ist.

1. Das Gebet, welches einst über den von den Communicanten mitgebrachten und Opfer genannten Gaben gesprochen wurde vor der Consecration, wird jetzt lange vor derselben gesprochen, ob–

wohl die Gaben nicht mehr vorhanden sind, also auf die Handlung des Priesters, welche ein Opfern sein soll, bezogen.

2. Dieselbe Beziehung hat das für die durch Christum erworbene Erlösung passend von den Alten hinzugefügte Gebet des Lobes und Dankes in der römischen Kirche, welche es wie eine Zauberformel murmeln lässt, erhalten.

3. Die alte Kirche löste das Gelübde des Dankes für die Wohlthaten der Erlösung in der Feier des Abendmahls. Nach dem Wegfall der letzteren löst der Römische dasselbe durch den Kauf einer nicht zu umgehenden Messe.

4. Die schickliche, öffentliche Erinnerung an die Märtyrer ist bei den Römischen zu einer abgöttischen Verehrung geworden, da das Gedächtniss nur im Stillen, um durch ihre Vermittlung von Gott Etwas zu erlangen, vor sich geht.

5. Das Alterthum kannte die Anrufung der Märtyrer, welche es in den öffentlichen Gebeten namhaft machte, nicht.

6. Was die Väter von den Gebetsopfern erwarteten, hoffen die Römischen von der theatralischen Behandlung des ungeweihten Brodes.

7. Darauf beziehen die Römischen die Worte des Kanons: das gesegnete Opfer, statt nach alter Weise auf den Leib und das Blut Christi, welches beides im Abendmahle zum Genusse genommen wurde.

8. Die alten Worte des Kanons, welche an das Leiden und Auferstehn Christi erinnern, müssen nach dem römischen unverständlich gemurmelt werden.

9. Bei den Alten hiess das Nehmen und Heiligen der dargebrachten Elemente die Opferung, jetzt, wo die Elemente fehlen, heisst so die Darstellung des Priesters.

10. Das Consecrationsgebet, von den Alten über den Elementen gesprochen, folgt im römischen Kanon der Consecration verkehrt und abgeschmackt zugleich nach.

11. Aus dem passenden Gedächtniss der Gestorbenen wurden nachher Gebete für dieselben; endlich entstand der Wahn, die Messhandlung könne sie aus dem Fegfeuer befreien.

12. Das alte Gebet, welches bezeugt, dass Gott durch Christum alle die Gaben der Gläubigen gut »schaffe, heilige, segne« u. s. w., wird im römischen Kanon nach der Consecration auf den

Körper Christi bezogen, als wenn Gott denselben im Abendmahle immer von Neuem schaffe.

13. Um die Zeit Gregors (600) ist zwischen das Gebet des Herrn und das *Agnus Dei* die Anrufung der Heiligen so eingeschoben, dass die Befreiung von dem Übel und die Bewahrung vor aller Unruhe von ihrer Vermittlung abhängig gedacht werden muss.

14. Die Eintauchung der Hostie wird als etwas dem Geiste und Körper Heilsames in dem römischen Kanon erwähnt, ungeachtet Schrift, Tradition, kirchliche Gewohnheit und der Papst Julius jene verworfen haben.

15. Das den Alten nicht bekannte Ende des Kanons bezeichnet die Darstellung des Priesters als ein Versöhnopfer, welches seine Kraft an ihm und Allen, für die er es dargebracht habe, erweisen möge.

16. Wider die Sitte der Alten und die Worte des Kanons geniesst der Priester in den Privatmessen allein Brod und Wein, reicht sonst den Communicanten nur das Brod.

Trotz so bedeutender Abweichungen des römischen Kanons von dem altkatholischen wird jener als durchaus fehlerfrei von den Trientern bezeichnet und derjenige, welcher seine Abschaffung für nöthig achtet, mit dem Bannfluche bedroht.

Das Concil hält hartnäckig an allen Gebräuchen der römischen Messe fest aus Rücksicht auf das Bedürfniss der menschlichen Natur nach äusseren Mitteln der Erbauung und auf die apostolische Disciplin und Tradition, aus welcher jene abzuleiten seien (Kap. 5). Hätte es wirklich dies Bedürfniss schriftgemäss befriedigen wollen, so würde es die durchaus überflüssigen und abergläubischen Gebräuche abgeschafft und in Bezug auf die an sich trefflichen, jedoch in der Schrift nicht gebotenen der christlichen Freiheit Rechnung getragen haben. Sowohl in den Ceremonien selbst, als auch in ihrem Gebrauche unterscheidet sich die römische Kirche von der alten. Die meisten römischen stellen die Lehre von dem Abendmahle nicht ins Licht, wie die altkatholischen, sondern ins Dunkel und stützen die Umgestaltung desselben in ein Opfer. Besondere Verdienste werden denselben an und für sich zugeschrieben und eine solche Wichtigkeit, dass eine geringe Vernachlässigung eine Todsünde sein soll. So sind die Evangeli-

schen, welche manche Messgebräuche beibehalten haben, wegen des Satzes, dass die übrigen mehr zur Gottlosigkeit, als zur Gottseeligkeit anreizten, gerechtfertigt.

Von den Privatmessen.

Ihr Ursprung darf nicht übersehen werden. Als die Andacht des Volkes noch sehr lebendig war, feierte die Kirche das Abendmahl täglich, aber nie ohne Communion des Volkes. Der Mangel an mitgeniessenden Laien nöthigte die Geistlichen, dasselbe unter sich zu feiern. So entstand die Unterscheidung der Privatmessen von den öffentlichen (den sonn- und festtäglichen des Volkes in den öffentlichen Kirchen). Die Priester feierten nach dem Aufhören der unter einander gehaltenen Communion die Messe ohne solche und ohne Consecration (*Missa sicca*). Endlich nahm der Priester für sich allein die geweihten Elemente, wohl nicht ohne Hinsicht auf die von dem Volke zu liefernden einträglichen Oblationen. Das Volk liess den Wahn sich einreden, dass es einen reicheren Schatz von Gnade, als im Abendmahle, ohne Gefahr und ohne besondere Vorbereitung gewinne, wenn es nur eine Messe bezahle, deren Feier seine Gegenwart nicht erfordere. Welch ein Widerspruch gegen die Einsetzung Christi! Paulus fordert den gemeinschaftlichen Genuss als unerlässliche Bedingung zur Gemeinschaft des Leibes Christi im Abendmahl, welches seinen Charakter verliere, wenn der Eine esse, während der Andere hungere 1 Kor. 11, 20 flg. Bei einer legitimen Feier muss ein Austheilender und eine grössere oder geringere Anzahl Geniessender sein. Chrysostomus klagte: Vergeblich ist das tägliche Opfer da, weil Niemand (ausser ihm und seinen Mitgeistlichen) daran Theil nimmt.

Nothgedrungen erklärt es das Concil Kap. 6. für wünschenswerth, dass die bei der Messe gegenwärtigen Laien die Communion empfangen, billigt aber sofort auch die Privatmessen (ohne Communion). Es möchte diese, weil die Evangelischen deren Widerspruch mit der Schrift und den Alten aufgezeigt haben, lieber öffentliche oder gemeine nennen. Es geschehe nämlich der Einsetzung Genüge, wenn der Genuss im Abendmahle nur ein geistlicher sei, so dass die Communion wegfallen könne. Hierauf haben wir schon mit der Kritik des 8. Kapitels: Von dem Gebrauche der Eucharistie, geantwortet, nämlich dass der mündliche Genuss von dem geistlichen nicht zu trennen sei. Der andere Grund des

Concils lautet: Der Geistliche communicire, indem er die Hostie verzehre, nicht allein für sich, sondern auch für alle Glieder der Kirche. — Genügt denn dem Täuflinge die Taufe, welche der Geistliche an sich selbst für ihn verrichtet? Gewiss nicht. Er verwaltet das Abendmahl nur dann recht, wenn durch seinen Dienst die Mitfeiernden es empfangen der Einsetzung gemäss. Dem Römischen gefällt die Privat- und besonders die ohne Zuschauer Statt findende Stillmesse gerade darum mehr als die öffentliche, weil durch jene die Wirksamkeit des priesterlichen Werkes in ihrer Unabhängigkeit von jeder Betheiligung der übrigen Gläubigen am stärksten ausgedrückt wird. Sodann ist der Geistliche der Kirche Mund, sagt Biel. Was er nimmt, gereicht ihr, die es nicht nimmt, zur Vergebung der Sünde und zum ewigen Leben.

Die Sitte der Mischung des Wassers und Weins im Abendmahle ist alt. Cyprian leitete sie aus der mündlichen Tradition von Christo ab, und Papst Julius führte sie als Kirchengesetz auf, von dessen Beobachtung das Empfangen des rechten, wahren Abendmahlskelches abhange. Das Concil erhebt diese Sitte zum Glaubensgesetze Kap. 7., obwohl die Einsetzungsrede nicht andeutet, dass Christus den Abendmahlswein durch Wasser verdünnt habe, wenn es auch nach der Gewohnheit der Juden und Griechen für wahrscheinlich zu halten ist. Wie das Brod, gesäuert oder nicht, zur Substanz des Abendmahls gehört, so der Wein, vermischt oder rein. Die Evangelischen nehmen unvermischten Wein, um die christliche Freiheit aufrecht zu erhalten und um dagegen zu protestiren, dass dieser Vermischung das beigelegt wird, was nach der Einsetzung nur der Verbindung und dem Genusse des Leibes und Blutes Christi beigelegt werden darf. Das Concil behauptet auf Grund einer Allegorie der Apokalypse, in und zufolge der Vermischung des Weines und Wassers werde die Vereinigung des gläubigen Volkes mit Christo vollzogen. Seltsam. Wenn es ihm wirklich um die innige Verbindung des Volkes mit Christo zu thun ist, warum wird dem Volke der Kelch versagt, von welchem Paulus sagt, dass wir Alle in einen Geist getränkt werden? Die Handlung des Priesters ist dem Concil wichtiger. Er vereinige das Volk mit Christo durch Vermischung des Wassers mit dem Weine im Opferkelche und stelle dann Christum und das Volk Gott dem Vater als Opfer dar. Also ist es der Priester, welcher die Gläubigen mit Christo vereinigt.

Die Anwendung der dem Volke unverständlichen lateinischen Sprache, in welcher der Priester einen Theil des Kanons und die Einsetzungsworte mit gedämpfter Stimme spricht, trägt nicht wenig zu dem zauberischen Charakter der ganzen Messhandlung bei. Daher lobten die Trienter jene als einen bewährten Brauch der römischen Kirche Kap. 8. Er ist aber nicht viel über 300 Jahre alt, denn Innocenz III. befahl an Sammelpunkten verschiedener Völker den Gebrauch ihrer Sprache bei der Messe.

Die Kirchenväter beteten die Liturgie stets in der dem Volke geläufigen oder doch verständlichen Sprache laut und vernehmlich. Justinian bedrohte die Übertreter dieser apostolischen Sitte mit Strafen (Novelle 123). Paulus hielt den Gläubigen als ein Gebot des Herrn die Einrichtung des Cultus zur Erbauung aller Anwesenden vor, namentlich: dass derjenige, welcher in einer fremden Sprache rede, schweige, im Fall ein Ausleger fehle, sich selbst aber und Gott rede 1 Kor. 14, 28. Das Concil gebot freilich den Priestern, eine Belehrung dem Volke über das Gelesene und das Messopfer nach Belieben oft mitzutheilen. Regel sollte aber bleiben, dass die Messe in fremder Sprache gehalten, und ein Theil des Kanons mit den Einsetzungsworten leise gesprochen werde. Wem dies als etwas Ungereimtes auffällt, der bedenke, dass die römische Kirche aller übrigen Kirchen Mutter und Meisterin ist und um Christum, die Apostel und die Alten sich nicht kümmert.

§ 45. Von der Busse.

Bestimmungen des Concils.

Der 1. Kanon widerspricht dem Satze, dass in der katholischen Kirche die Busse nicht wirklich und eigentlich ein Sacrament sei, von Christo, unserem Herrn, für die Versöhnung der Gläubigen mit Gott, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, eingesetzt.

Der 2. Kanon verdammt die, welche jene Worte des Herrn Heilands: »Nehmet hin den heil. Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten« (Joh. 20, 22. 23.) nicht von der Macht Sünde zu vergeben und zu behalten im Sacrament der Busse verstehen, wie sie die katholische Kirche von Anfang an immer ver-

standen hat, gegen die Einsetzung dieses Sacraments aber auf die Macht das Evangelium zu predigen deuten.

Prüfung.

Die Evangelischen suchen keine Vergebung ausser dem Amte des Wortes und der Sacramente. Sie sind keine Novatianer, welche bekanntlich den nach der Taufe Gefallenen alle Hoffnung auf Verzeihung und Versöhnung mit Gott absprachen oder zweifelhaft machten, wenigstens die Absolution des Geistlichen für einen Eingriff in Gottes Recht erklärten. Sie wollen der Absolution auch den Namen eines Sacraments zugestehen, insofern sie den einzelnen Gläubigen die allgemeine Verheissung des Evangeliums von der Sündenvergebung zueignet. Aber das Concil nennt die Busse ein wahres und eigentliches Sacrament, welches nicht, wie Taufe und Abendmahl, ohne unser Handeln wirke. Aus dem Worte der Absolution des Priesters werde ein Versöhnung bringendes Sacrament, wenn die Werke unserer Reue, Beichte und Genugthuung dazu kommen. Beweise:

1. Die alttestamentliche Busse wäre kein Sacrament und von der römischen wesentlich verschieden gewesen. — Das Erste ist richtig, aber auch das Zweite, wenn nur nicht die römische apostolischen Ursprungs sein soll. Die Apostel lehrten über die Busse nicht anders, als die Propheten Apg. 10. und 26. Diese kannten keine Ohrenbeichte, nur ein Bekenntniss vor Gott; keine Absolution aus eigner Gewalt, sondern als Diener Gottes; nicht um der Busswerke, sondern um Christi des Verheissenen willen.

2. Christus habe das Sacrament der Busse erst nach seiner Auferstehung (Joh. 20, 22. 23.) eingesetzt. — Natürlich nimmt das Concil eine frühere Zeit desshalb nicht an, weil eine Vergleichung der römischen Busshandlung mit der von dem Täufer und Christo geübten für jene ungünstig ausfallen muss.

3. Christus habe nach der Auferstehung die Apostel, welche er anhauchte, bevollmächtigt, die Busse derjenigen Getauften, welche ihre Sünden ihnen bekennen würden, als gültig zu bekräftigen.

Aber das rechtfertigt die Gewalt des römischen Beichtigers nicht. Gott hat den Dienern des Worts und der Sacramente mit der Macht zu vergeben die Gewalt und Kraft der Versöhnung keineswegs abgetreten. Er selbst vergiebt und behält Sünde, aber

im Predigtamte und durch dasselbe. Dessen Träger sind seine Diener und Verwalter. Gegeben ist ihnen nur das Wort von der Versöhnung 2 Kor. 5, 19. Es muss dem Zuhörer nicht bloss erzählt, sondern auch zugeeignet werden, weil er nicht ohne eignen Glauben Vergebung von Gott empfangen kann, damit er die allgemeine Verheissung sich insbesondere anziehen könne. Dasselbe Evangelium wird in der allgemeinen Absolution Vielen und in der Privatabsolution den Einzelnen vorgehalten. Mithin ist diese ebenso kräftig, wie jene.

Das Concil betrachtet aber die Schlüsselgewalt nicht als einen Theil des Predigtamts, sondern gründet sie auf die Mittheilung eines besondern priesterlichen Charakters. Die Verkündigung des Evangeliums reiche für die Busse vor der Taufe aus, der Busse nach derselben eigne der Charakter eines gerichtlichen Processes. Der richterliche Charakter des Priesters lässt sich aus dem Predigtamte, welches die Gnade Gottes in Christo verkündigt, nicht ableiten. Da nun Joh. 20, 22. 23 nur im Allgemeinen von dem Amte der Apostel redet, welches nach Luk. 24. die Predigt der Busse und Vergebung unter den ungetauften Völkern in sich fasst, so darf von Joh. 20. keine mit dem evangelischen Charakter des Predigtamts unverträgliche Auslegung gegeben werden*.

4. Was die Lehre und das Beispiel der Apostel anlangt, so spricht Beides gegen das Concil. Sie wussten Nichts von einer Busse, welche aus einer gerichtlichen Action mit Aufzählung der einzelnen Sünden und der Erkenntniss von Strafen bestehe. Sie verlangten keine andere Busse von den Getauften, als von den Ungetauften. So Paulus im Briefe an die Galater.

5. Wie kann endlich das Concil »von dem beständigen Consens aller Kirchenväter« reden? Sie verlangten eine öffentliche Busse von den nach der Taufe Gefallenen, aber nur wegen öffentlicher und schwerer Sünden. Die äusserlichen Bräuche bei derselben galten ihnen nicht für verdienstliche Werke; denn sie sollten theils ein Zeugniss von dem Ernste der Busse sein, theils Anderen zur Warnung dienen. Später, als Einzelne auch für

* Pelargus tadelte das Concil, dass es in dieser Stelle die Einsetzung des Busssacraments finde, und forderte eine gründliche Prüfung aller dahin gehörigen Aussprüche des Alterthums, damit man den Fehler beseitige. *Sarpi l. IV.* § 24. p. 647. 648.

geheime Sünden oder für andere, nicht notorische, öffentliche Busse thaten, wurde es allmählig ein allgemeiner Brauch, für alle Sünden bei dem Priester Absolution zu suchen und kirchlichen Strafen oder Satisfactionen sich zu unterziehen. Endlich erhob die Herrschsucht der Priester, durch den Aberglauben des Volkes ermuthigt, die Sitte zum Gesetz. Aber bedeutende Scholastiker protestirten zur Zeit des Gratian gegen den Wahn von der Nothwendigkeit des Bekenntnisses und der Genugthuung zur Busse. Nach mancherlei ungleichen und unsichern Disputationen kam der Wahn unter die Glaubensartikel. Mit welchem Rechte das Concil dies Dogma als ein apostolisches und katholisches in Schutz nimmt, kann dem Leser nicht mehr zweifelhaft sein.

Die Busse wird von der Taufe als eine neue Weise Vergebung zu erhalten unterschieden (Kap. 2. und Kan. 2). Sie soll nicht eine Rückkehr des Glaubens zur Taufgnade sein, sondern »eine mühseelige Taufe,« weil der gefallene Christ durch gewisse Werke die Vergebung von der göttlichen Gerechtigkeit erlangen müsse. Die Absolution im Busssacrament wird ein Gericht genannt, in welchem nach Abwägung der Sünden und der Bussarbeit, sowie nach Auflegung einer angemessenen Strafe um dieser Werke willen die Versöhnung mit Gott in Aussicht gestellt wird.

Die Verkehrung des evangelischen Charakters der Busse in einen gesetzlichen wird durch das Folgende noch mehr ins Licht treten.

Das Sacrament der Busse entsteht nach dem Concil von Trient Kap. 3., indem zu den Leistungen des Poenitenten (*materies*) das Wort des Absolventen (*forma*) kommt*. Eine kühne Erfindung, welche als göttliche Institution dargestellt wird, trotz der Schrift und dem Alterthume. Welche Anmassung, menschlichen Werken nicht nur einen verdienstlichen, sondern sogar sacramentlichen

* Die Franziscaner erklärten, dass man die Materie, — für welche Einige ein äusseres Zeichen forderten, schon der Ketzer wegen, — in den zur Busse allerdings nothwendigen Werken der Reue, Beichte und Satisfaction nicht sehen dürfte. Handlungen des Empfängers könnten wesentliche Theile eines Sacraments oder dessen Materie nicht sein, sondern nur etwas von dem Darbietenden dem Empfänger Angeeignetes. Das Alterthum hätte jene drei Werke als zur Taufe gehörige, nicht als Theile derselben betrachtet.

Sarpi l. IV. § 24. *p.* 645. *Confer Pallav. l. XII. c.* 10. *n.* 24—27.

Charakter, also göttlichen, zu geben. Die aus der Reue, dem Bekenntniss und der Genugthuung bestehende Busse wirkt Göttliches, wenn sie Versöhnung und Vergebung schafft. Diese Wirkung muss aber ungewiss sein, da Nichts die Schrift von Materie, Form und Verheissung eines solchen Sacraments berichtet und keine Gewissheit über die Zulänglichkeit der erforderlichen Werke zu erlangen ist. Der Schrift zufolge gewinnen wir die Wirkung der Busse auf dem Wege der Reue und des Glaubens, welcher Christi Verdienst ergreift, so dass der erlangten Versöhnung die rechten Früchte nachfolgen. Das Concil schliesst von den Theilen der Busse die Reue, insofern sie durch das Gesetz und nicht durch uns selbst freiwillig gewirkt wird, und namentlich den Glauben aus, welcher aus dem Evangelium empfangen ist und das Bewusstsein, die Vergebung der Sünden durch Christum erhalten zu haben, einschliesst (Kanon 4). Das heisst nichts Anderes, als das ganze Evangelium aus der Busse verweisen. Denn was bleibt dem Evangelium, wenn daraus Christus, der Glaube an ihn und die Vergebung durch den Glauben an ihn weggenommen wird? Glauben heisst den Römischen hier nur: die Überzeugung haben, dass jene Busswerke uns mit Gott versöhnen werden. In diesem Sinne sei es der Busse Fundament. Ihre Bestandtheile: Reue, Bekenntniss und Genugthuung, haben den Charakter der Veräusserlichung innerer Vorgänge. An die Stelle Gottes tritt der Priester, welcher ohne äussere Zeichen kein Urtheil fällt. Von solchen Zeichen der Reue macht die Schrift die Vergebung nicht abhängig und lehrt Nichts von namentlicher Anführung der Sünden vor dem Priester. Die Werke der Genugthuung werden aber von den Römischen selbst unverpflichtete, d. h. durch Gottes Wort nicht gebotene, genannt. Solche Busswerke können auch die Heuchler verrichten, und dennoch sollen sie Vergebung wirken. Wo aber der Glaube, welcher sich an Christum hält, mangelt, da kann es dem Poenitenten wie dem Judas ergehen, welcher die äussere Busse der Römischen hatte und sich erhängte. Jene drei Bestandtheile der Busse sind von den Gebräuchen der öffentlichen Busse bei den Alten auf die allgemeine Lehre von der Busse ohne Nachdenken übertragen, und was die Alten für die Besserung verlangten, ist als Erforderniss zum Erlangen der Vergebung von dem Concil aufgeführt.

Von der Reue.

Keine wahre Busse ohne Reue, d. h. ohne den gottgewirkten Schrecken über die Hassenswürdigkeit und Strafwürdigkeit der Sünde, wozu der tröstende Glaube kommen muss. Die Reue ist dem, welcher Vergebung sucht, unentbehrlich, weil diese nur dem im Geiste Gebeugten zu Theil wird. Das Concil lehrt ihre Verdienstlichkeit, weil sie als freiwillig übernommener Seelenschmerz auf die Gnade vorbereite und vollkommen sei, wenn sie durch die Liebe zu Gott belebt werde. Das Verlangen nach der Absolution, also nach der im Glauben zu ergreifenden Gnade, wird nicht gefordert, nur der Wunsch zu bekennen und genug zu thun. Soll aber die Reue vollkommen sein, was nicht erreicht werden kann, dann erzeugt sie Heuchelei oder Zweifel an der Vergebung. Auch die Reue aus Höllenfurcht und Sündenhass wird, wiewohl sie weniger wirksam sei, als die durch die Liebe beseelte, gegen Luther in Schutz genommen. Er verwarf sie nicht an sich, sondern nur insofern sie ohne die Wirkung des heil. Geistes für die Gnade befähigen soll. Eine Reue aus blosser Furcht und ohne wahre, innere Beistimmung erzeuge Heuchelei und mehre die Sünde, indem sie den innern Widerwillen gegen das Gesetz steigere. Ohne Noth haben die Scholastiker gestritten, ob die Reue aus Höllenfurcht genüge oder nur die aus Liebe zu Gott. Auch die erste genügt, wenn nur der Glaube hinzukommt, welcher den Unterschied ausmacht zwischen der knechtischen und der kindlichen Furcht.

Von der Beichte.

Kanon 6. gegen die, welche läugnen, dass die sacramentliche Beichte eingesetzt oder zum Heile nach göttlichem Recht nothwendig sei, oder dass die von der katholischen Kirche von Anfang an beobachtete Weise, geheim allein dem Priester zu beichten, der Einsetzung und dem Befehle Christi entgegen und eine Erfindung der Menschen sei.

Kanon 7. gegen die, welche läugnen, dass im Sacrament der Busse zur Vergebung der Sünden nicht nöthig sei nach göttlichem Rechte, zu beichten alle einzelnen Todsünden, deren man bei schuldiger und sorgsamer Überlegung sich erinnere, auch die verborgenen und den beiden letzten Geboten des Dekalogs widersprechenden mit den die Gestalt der Sünde verändernden Umständen, und sagen, solches Bekenntniss sei nur zur Belehrung

und Tröstung des Büssenden nützlich und einst nur zum Zweck der Auflegung der kanonischen Genugthuung beobachtet worden, oder dass die, welche alle Sünden bekennen wollten, Nichts der göttlichen Barmherzigkeit zum Verzeihen überliessen, oder dass es nicht frei stehe, die verzeihlichen Sünden zu beichten.

Kanon 8. dagegen, dass die in der Kirche übliche Beichte aller Sünden unmöglich sei und eine von den Frommen abzuschaffende Menschensatzung oder, dass zu ihr nicht alle Christgläubigen beiderlei Geschlechts nach der Bestimmung des grossen Laterankoncils einmal im Jahre verbunden seien, und darum den Christgläubigen die Beichte zur Fastenzeit widerrathen werden müsse.

Schrift und Alterthum wissen Nichts von der römischen Ohrenbeichte, wie eine Gegenüberstellung dieser und der dort erwähnten verschiedenen Arten der Beichte zeigt. Nothwendig sei die innere nach Ps. 32, 3. 5; 1 Joh. 1, 9. 10; Sprüchw. 28, 13, nicht die vor Menschen, lehrten die Alten; die brüderliche nach Matth. 18, 21. 22 und Jak. 5, 16 ebenso gültig, wie die vor Gott; die kirchliche genügend, wenn sie im Allgemeinen die Sündhaftigkeit bezeuge oder die schwersten Sünden eingestehe. Der Täufer und Christus absolvirten ohne vorhergehende specielle Aufzählung der Fehltritte. Öffentliche Laster wurden vor dem Priester und dem Volke öffentlich bekannt, abgebeten und abgebüsst. Vgl. Luk. 7, 37; 1 Kor. 5, 4. 5; 2 Kor. 2, 6; 7, 11. 12. Der Vorsatz, öffentliche Laster zu begehen, wurde früh dem Priester von Manchen freiwillig gebeichtet und eine öffentliche Busse übernommen. Eine geheime Beichte fand Statt, wenn die Veröffentlichung schwerer Sünden, welche unbekannt geblieben waren, unerbaulich zu werden schien. Der Bischof Leo begünstigte die Umwandlung der öffentlichen Beichte in die geheime vor dem Priester mit nachfolgender öffentlicher Busse. Die öffentliche Beichte galt damals also nur für eine äusserliche, heilsame, auf keinem göttlichen Gebote beruhende Zucht der Kirche. In der griechischen Kirche wurde bald nach Origenes statt der öffentlichen Beichte die geheime eingeführt, die öffentliche Genugthuung jedoch behalten. Der Vorgänger des Chrysostomus, Nectarius, schaffte auch die geheime Beichte ab. Die öffentliche Busse der im Geheimen gebeichteten Sünden wurde später eine geheime, auch im Occident, und der Ursprung der römischen Ohrenbeichte.

Gelobt wurde die geheime Beichte der nicht dem Banne anheimfallenden Vergehungen als eine nützliche, nicht nothwendige Zucht, durch welche der zuverlässige Seelsorger wie ein tüchtiger Arzt Segen stifte, den Bussfertigen ohne vorhergehende Aufzählung der einzelnen Sünden absolvirend.

Die altkatholische Busszucht kommt bei den Evangelischen theilweise zur Anwendung, während sie bei den Römischen entweder ganz verfallen oder ein Gegenstand des Aberglaubens und Spottes geworden ist. In der geheimen Beichte der Evangelischen nur ein allgemeines Bekenntniss, Absolution nicht ohne vorhergehende Prüfung, Ermahnung zu bestimmter Erklärung, wenn sie räthlich erscheint, endlich Rath und Trost wegen der Anfechtungen des Gewissens. So haben die Evangelischen noch den schriftgemässen Kern der alten Zucht ohne Belastung der Gewissen in christlicher Freiheit zur Besserung der Kirche festgehalten.

Dem Concil genügt nicht, dass die Beichte Unterweisung und Trost bringe. Es sei für jeden rechtgläubigen Christen absolut nothwendig, jede Todsünde namentlich und umständlich, ohne den geringsten Rückhalt dem Priester zu beichten, wenn dessen Absolution gültig sein solle. Dieses offenbar nicht ausführbare Gebot verhindert die tröstliche Wirkung der Absolution, welche nur insoweit ertheilt wird, als der Beichtende seine Fehler kund gethan hat, und giebt reichliche Nahrung dem Zweifel und der Verzweiflung. Dass aber kein gesunder Glaube die Absolution sich aneignen kann, wenn das Verdienst Christi durch den Werth des Bekenntnisses in Schatten gestellt wird, liegt auf der Hand.

Wohl dürfte die Behauptung des Concils, die römische Kirche habe keine andere Beichte, als die von Alters her bestehende, eine scharfe Censur verdienen, da noch die Zeitgenossen Gratians über die Einsetzung und Nothwendigkeit der Ohrenbeichte uneinig waren. Vorsichtig beschränkt es seinen Beweis für die göttliche Einsetzung auf Joh. 20. Als erwiesen annehmend, dass Christus durch diesen Ausspruch die Priester zu Richtern gemacht habe, welche kraft der Schlüsselgewalt in der Absolution ein Urtheil fällen müssten entweder zur Vergebung oder zum Behalten der Sünden, schliesst es, die Absolution könne, da sie ein richterliches Urtheil enthalte, ohne Erkenntniss der Sachen nicht vollzogen werden, daher müsse der Büssende alle seine Sünden dem Priester erzählen. Ausserdem müsse dieser in der Beichte die Be-

schaffenheit der Reue prüfen und die aufzulegende Genugthuung mit ihr in das rechte Verhältniss bringen. Die specielle Beichte mache allein ein billiges Verfahren in der Auflegung der Strafen möglich. Aber Christus hat nicht für solche Leistungen des Büssenden Vergebung der Sünden ihm versprochen, sondern wollte, dass sie in seinem Namen verkündigt werde Luk. 24, 47; Apg. 10, 43. Er lässt dem Büssenden seine Wohlthat zu Gute kommen, sobald er ihre Aneignung begehrt. Hat derselbe seine Sünde Gott kund gethan, so ist es nicht mehr vor dem Geistlichen nöthig, welcher nur eine fremde Wohlthat auszutheilen hat in der Absolution, nachdem er von dessen Glauben und Bussfertigkeit sich überzeugt hat, was bei der in der Predigt erfolgenden Lossprechung nicht erforderlich ist. Ein Betrug wird dem Büssenden schwerer werden, wenn er bedenkt, dass er es mit dem Herzenskündiger, nicht mit einem Menschen zu thun habe, also nur sich im Grunde täusche, indem er den Verkündiger der Absolution hintergehe. Nur die Andeutung eines Verlangens nach derselben genügte den Alten bei den Sterbenden.

Streng erscheinen die Römischen in ihrer Forderung der speciellen Beichte rücksichtlich der Todsünden, leichtfertig in der Meinung, für die Vergebung der täglichen Sünden, welche doch die zahlreichsten sind, genüge es, die Brust zu schlagen oder mit Weihwasser sich zu besprengen. Als die Gott besonders angenehme Zeit zur Beichte soll die Fastenzeit betrachtet werden. Diese dem Lateranconcil Innocenz' III. entlehnte und von den Trientern wiederholte Bestimmung verträgt sich mit dem Evangelium nicht. Die Protestanten empfehlen die öftere Beichte, befehlen sie Niemandem. Die rechte Vorbereitung lässt sich nicht zu jeder Zeit machen, auch nicht zu einer bestimmten von Allen verlangen. Die inneren Zustände sind es freilich weniger, welche die Römischen berücksichtigen, als die Übung des von der Kirche vorgeschriebenen äussern Werks vor dem Priester oder vor der Kirche.

Von der Absolution.

Wer sie austheile und was ihr Wesen sei, davon handelt das Concil Kap. 6. nebst Kan. 9. und 10*. Die Frage nach dem

* Die kölnischen Theologen bemerkten über den 10. Kanon, dass durch diesen Theophylakt verdammt sei, welcher die Worte Christi Matth. 18, 18 vom Lösen und Binden auf alle Gläubigen bezogen habe. *Sarpi l. IV. § 24. p. 644.*

rechten Austheiler, welcher nur ausnahmsweise ein Laie sein darf, geht darauf hinaus, dass die Absolution ihre Wahrheit und Wirksamkeit nicht nur von dem Worte Christi, sondern auch von dem Charakter, welchen der Priester in der Ordination empfange, haben soll. Wie steht es da mit dem Troste, der mit der römischen Absolution gegeben wird? Ihr Wesen hat Nichts von evangelischer Art an sich. Nach der Schrift ist die Absolution die Stimme des Evangeliums, welche Vielen oder Einzelnen, die bussfertig sind und glauben, Vergebung zusagt, welche der Einzelne in der Privatabsolution um Christi willen getrost sich als von Gott verkündete aneignet*. Das Concil weist uns auf unsere Reue und Genugthuung, dann auf den Priester, welcher als ein Richter das Urtheil der Absolution über den Büssenden nach der Art seiner Reue und Genugthuung fälle. Aus Eifer gegen solche Überhebung verwerfen Etliche die Absolution auch als ein menschliches Zeugniss von der göttlichen Absolution. Sie erkläre nur dem Gläubigen, dass er schon im Besitze der Vergebung sei. Ähnlich manche Scholastiker: Die aus der Liebe hervorgehende genügende Reue bringe in ihren Besitz ohne die Absolution. Was soll dann diese noch? Nicht die Schuld, sondern die zeitliche Strafe vergeben. Ein Theil der unmöglich abzubüssenden zeitlichen Strafe werde von dem Priester erlassen, der andere durch die Genugthuung gesühnt. Der Priester gleicht die Ansprüche der göttlichen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit aus.

Von der *reservatio casuum*.

Kanon 11. gegen die Meinung, die Bischöfe dürften, abgesehen von der äusseren Ordnung, keine Fälle sich vorbehalten, und daher würde ein Priester durch die Reservation der Fälle nicht gehindert, von den vorbehaltenen in Wahrheit zu absolviren.

Was das Concil Kap. 7. und Kan. 11. von dem Vorbehalt ge-

* Im Widerspruche mit Hieronymus und fast allen Scholastikern habe man die Ansicht, dass die sacramentale Absolution nichts Anderes sei, als erklären: ein Mensch sei absolvirt, zur Ketzerei gemacht, sagten die Kölner.

Die Antwort war: Das Anathem richte sich nur gegen die Meinung Luthers, dass die Sünden denen vergeben seien, welche dies wirklich glaubten.

Dagegen wurde bemerkt: Wenn es sich um Ketzerei handle, müsse durchaus klar geredet werden. Übrigens werde Niemand diese Erklärung geben. *Sarpi l. IV.* § 24. *p.* 646.

wisser Fälle sagt, stösst die alte Sitte um, nach welcher Jeder in der Regel bei seinem eigenen Seelsorger die Absolution suchen musste. Gültig sei die Absolution nicht schon durch Christi Wort und dessen rechtmässige Austheilung, sondern vornämlich durch die geistliche Gerichtsbarkeit, welche von dem Papste, der sie in ihrer Fülle besitze, auf die Bischöfe herabgehe und ihn berechtige, das Urtheil über alle und besonders die schlimmsten Fälle sich, minderbedeutende den Bischöfen vorzubehalten. Demnach wäre die Kraft des Wortes Gottes von ungleicher Art je nach den Graden der es verwaltenden Geistlichen. Die Alten begründeten die Reservation des Urtheils schwerer Fälle für den Bischof durch die Rücksicht auf die äussere Zucht. Die Römischen verweisen auf das göttliche Recht der geistlichen Jurisdiction, obwohl sie doch selbst bei dem raschen Nahen des Todes die Absolution von den vorbehaltenen Sünden jedem Geistlichen gestatten. So begierig ist Rom nach der Herrschaft über die Gewissen*.

Die Genugthuung.

Eine einzige Genugthuung ist dem Sünder zur Versöhnung mit Gott nöthig, die von Christo geleistete. Das Concil nennt auch die menschlichen Werke, der Schrift und dem Alterthume entgegen. Dieses bezeichnete als Satisfaction die öffentliche Demüthigung, welche die Kirche von den mit schweren Sünden Belasteten forderte, um den Ernst ihrer Busse zu erforschen und diese für sie selbst und Andere recht heilsam zu machen**. Einige von den Alten übertrieben den Werth solcher Satisfaction. Cyprian hat

* Die Theologen von Köln und Löwen erinnerten zur Begründung ihres Rathes, dass Kap. 7. und Kanon 11., welche ohne sie abgefasst waren, geändert werden müssten, an die Alten, welche den Vorbehalt auf öffentliche Sünden beschränkten; ferner an Durandus, Gerson und Cajetan, welche nur Censuren dem Papste überliessen; endlich an die Ketzer, welche in dem Vorbehalt nur ein Mittel, Geld zu gewinnen, erblickten.

Einige Äbte wollten ebenfalls allen Gelderwerb von der Reservation, die sparsam geschehen müsse, ausgeschlossen wissen.

Sarpi l. IV. § 24. *p.* 643. 644. *Pallav. l. XII. c.* 11. *n.* 2.

** Die kölnischen Theologen forderten die Wiederherstellung der von den Alten — von Cyprian und Gregor *de jure divino* — für nothwendig gehaltenen und jetzt zur Wiedergewinnung Deutschlands unentbehrlichen öffentlichen Busse. Das Concil habe sie durch seine Satzungen entkräftet und decreditirt.

Sarpi l. IV. § 24. *p.* 644. 645.

den zu Trient bestätigten Satz in die Kirche eingeführt: Zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden genüge Christi Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit nicht, die menschliche müsse hinzukommen. An die Stelle der verfallenen öffentlichen Strafen kamen geheime nach der Absolution mit einer solchen Strenge, dass eine Mässigung eintreten musste, welche in dem Kaufen des Ablasses um Geld ihren Höhepunkt erreichte, nachdem Nichts mehr von der alten Kirchenzucht übrig geblieben war. Die altkatholische oder kanonische Satisfaction ist von der römischen nach Wesen und Endzweck verschieden. Man bedenke noch Folgendes. Genugthuungen hiessen bei den Alten auch die in Tugendwerken hervortretenden Früchte der Busse. Sie machten gewissermassen die begangenen Fehltritte wieder gut und erschienen als Heilmittel gegen die zurückgebliebenen sündlichen Reste. Um diesen pädagogischen Nutzen der Satisfaction ist es den Trientern weniger zu thun, als um ihren religiösen oder gottesdienstlichen Werth.

Wir betrachten ihre Gründe. Gott vergebe den nach der Taufe Gefallenen mit der Schuld nicht die ganze Beleidigung. Er lege den Versöhnten noch Strafen auf. Schon das geduldige Ertragen der über sie verhängten irdischen Leiden lasse er als Genugthuung gelten, um wie viel mehr das freiwillig übernommene oder von dem Priester auferlegte Busswerk. Aber der Versöhnte denkt bei seinem Leiden nicht an den zürnenden, sondern den väterlich erziehenden Gott. Jenem eine sühnende Kraft zuschreiben heisst Christo die Ehre schmälern. Gleichwohl thut dies das Concil: Indem wir genugthuend für die Sünden leiden, werden wir Christo, der für unsere Sünden genug gethan hat, gleichartig (Kap. 8.). Vermochte denn Paulus nicht Alles durch Christum? Wenn auch genugthuend zu leiden, wo bliebe der Unterschied zwischen Christo und den Versöhnten? Auch von einer Mitwirkung Christi bei genugthuenden Werken der Gläubigen weiss die Schrift Nichts.

Aus den kanonischen Strafen der Alten wurden später unverpflichtete, überschüssige Werke. Mühsam und zwiespältig begründeten die Scholastiker ihre dogmatische Nothwendigkeit. Die Schuld werde durch die Absolution vergeben, nicht die Strafe. Durch die Schlüsselgewalt trete eine Verwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche ein, für welche man mit den nicht gebotenen Werken nach dem Empfang der Absolution genugthun könne.

Christus habe seinen Jüngern Macht zum Lösen und zum Binden gegeben*.

Als wenn dem Bussfertigen keine volle Vergebung zu Theil werden sollte. Die unwillkürlichen Äusserungen des neuen Lebens aber, wie Fasten, Almosen geben, Geduld im Leiden, Gebet u. A. sollen, freiwillig übernommen oder von dem Priester auferlegt, genugthun, mithin mehr Werth haben, als wenn sie aus Gehorsam gegen Gott hervorgehen. Wir halten trotz dem Concil das neue Leben für die besste und passendste Busse, ohne die pädagogische Bedeutung gewisser Werke je nach den Bedürfnissen in Abrede zu stellen.

§ 46. Von der letzten Ölung.

Bringt der Tod oft schwere innere Kämpfe, so fehlt es doch auch nicht an kräftigen Schutzmitteln. Es sind die auch den Lebenden unentbehrlichen. Christus, unser Leben, ist das einzig wahre Gegenmittel gegen den Tod und zwar in seinem Worte, in den Sacramenten, im Gebete, dem eigenen und dem fürbittenden der Kirche. Die Alten reichten die Eucharistie den Sterbenden als *viaticum* nebst dem Troste der Absolution.

Das trientische Decret (Kap. 1. mit Kan. 1—4.) betrachtet die letzte Ölung als das Sacrament der Sterbenden, lässt es von Christo eingesetzt sein, bindet den heil. Geist an das von dem Bischofe beschworene und geweihte Öl und erwartet von dessen Gebrauch den letzten und stärksten Schutz wider Sünde, Tod und Teufel, insbesondere die Gnade der Vergebung. Die Einsetzung sei von Christo Mark. 6, 12. 13 insinuirt**, von Jak. 5, 14. 15 verkündigt. Dort heisst es von den Jüngern: Sie gingen aus und predigten, man sollte Busse thun. Und trieben viele Teufel aus und salbeten viele Sieche mit Öl und machten sie gesund. Hier: Ist Jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten von der Gemeine

* Die kölnischen Theologen erinnerten wegen Kanon 10. an das Alterthum, welches dem Worte »Binden« nicht die Bedeutung: Büssungen auflegen, sondern die, von den Sacramenten bis zur Erfüllung der Satisfaction ausschliessen, gegeben habe. *Sarpi l. IV.* § 24. *p.* 644.

** Man schrieb anfangs: Christus habe das Sacrament der Ölung »eingesetzt«, nachher »insinuirt«, weil zur Zeit, wo Christus die Apostel aussandte, diese noch keine Priester gewesen wären. Umsonst bemerkten Einige, dass Christus dieselben mit dem Befehl zur Salbung nur für diese Handlung zu Priestern gemacht habe. *Sarpi l. IV.* § 25. *p.* 650.

und lasse sie über sich beten und salben mit Öl in dem Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und so er Sünden hat gethan, werden sie ihm vergeben werden. — An beiden Stellen ist keine innerliche Gabe mit der äussern Salbung verbunden. Sie erscheint nur als ein äusseres Zeichen, welches die leibliche Heilung des Kranken begleitete, jedoch nicht auf Befehl Christi, daher sie zuweilen durch die Handauflegung ersetzt wurde. Jakobus will durch sie zur Erweckung des geistlichen Lebens anregen, die Vergebung aber nur von dem Gebete des Glaubens ableiten. Seine Meinung war gewiss nicht, dass die Ölung auch nach dem Aufhören des Charisma's der Heilung bleiben und zu einem andern Zwecke ohne Gebet und Verheissung der Schrift verwendet werden dürfe. Jetzt könnte der Spruch des Jakobus passend auf den Gebrauch der Arzenei bezogen, und so mit geistlichem Gewinn dieselbe genommen werden. Dies würde dem Sinne der Alten entsprechen. Die Griechen gebrauchten das Öl bei schweren Krankheiten, um sie zu mildern oder um die Erlösung von der Mühseeligkeit dieses Lebens und die geistliche Heiterkeit des von Gott Begnadigten anzudeuten. Irenäus zählte diejenigen, welche die Sterbenden im römischen Sinne salbten, unter die Ketzer.

§ 47. Von der Priesterweihe.

Verhandlungen des Concils.

a. Nach Pallavicini.

Das Wort: *Ordo* bedeutet (nach Salmeron) theils eine Ordnung in der Kirche, theils einen eminenten Grad oder Rang der Geistlichen, theils diejenigen Ceremonien, durch welche eine Gewalt in der Kirche übertragen wird und in dem letzteren Sinne ein Sacrament (1 Tim. 4, 14), welches einen Charakter verleiht. Christus habe mit dem *Ordo* eine dreifache Gewalt verbunden: seinen Körper in der Messe zu opfern, eine priesterliche über seinen mystischen Körper, die Gemeinde, die bischöfliche, welche besonders das Recht zum Predigen in sich schliesse, jedoch so, dass sie ohne die Gabe dazu bestehen könne. Die Hierarchie sei eine Macht zum Regieren, ein Principat, getheilt in Bischöfe, Presbyter und Diener*.

* Anmerkung: Unter den Dienern (*diaconi, ministri*) stehen die *ordines minores* der Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier. Die Diener, Presbyter und Bischöfe bilden die *ordines majores*.

Das allen Christen angehörende Priesterthum sei ein mystisches und geistliches, nicht ein eigentliches und körperliches.

Einig war man darüber, dass die Amtsgewalt als eine übernatürliche von Laien nicht übertragen werden könne, uneinig, ob die Wahl der Geistlichen durch das Volk in der apostolischen Zeit eine wahre gewesen sei, oder ein blosses Zeugniss. Soto sprach für das Erste und meinte, der Papst könne mit seiner Befugniss zur Änderung kirchenregimentlicher Traditionen nach den Umständen die Wahl auf einen anderen Theil der Kirche, als das Volk, übertragen. Salmeron: Die Apostel hätten die Wahl dem Volke gestattet, damit es um so williger gehorchte, die Macht zur Bestätigung aber der Kirche vorbehalten. Auf den Wunsch der französischen Gesandten wurde die Einwirkung des Volkes bei der Ordination nicht verdammt.

Die Spanier drangen in die Legaten, einen zur Zeit Julius des Dritten von dem Concil aufgestellten Satz von der Erhabenheit der Bischöfe über die Presbyter nach göttlichem Rechte und die göttliche Einsetzung der Ersteren herzustellen, und murrten über die Auslassung der Worte: nach göttlichem Rechte. Ihre Behauptung, dass die Protestanten jenes Vorrecht der Bischöfe läugneten, wurde ebenso wie die Nothwendigkeit, dasselbe auszusprechen, von den Legaten bestritten. Der Papst liess seinen Legaten in dieser Frage freie Hand.

Der Episcopat galt den Gegnern des Curialismus für einen besonderen *Ordo*, für einen der drei hierarchischen Orden. Die Bischöfe seien die Nachfolger der Apostel sowohl im *Ordo*, als in der Jurisdiction. Da die Macht der Jurisdiction den Bischöfen von Gott komme und nicht vom Papste, welcher nur ihre Ausübung bestimme, so müsse mit der bischöflichen Jurisdiction die päpstliche fallen. Der Papst verhalte sich zu den Bischöfen, wie das Haupt eines Körpers zu dessen Gliedern *tanquam causa benefaciens, non generans*. Vermittelnd sprachen Einige für die göttliche Einsetzung der *potestas ordinis*, gegen die der *potestas jurisdictionis*. Andere leiteten auch diese von Christo ab, die Überweisung ihres Objects dem Papste anheimstellend. Der von Guerrero beantragte Zusatz über die Einsetzung der Bischöfe und ihre Superiorität über die Presbyter erhielt unter 181 Stimmen den Beifall von 53, die des Antragstellers nicht gerechnet. *Pallav. l. XVIII. c. 14. n.* 5—10.

Lainez ging davon aus, dass göttlichen Rechtes das sei, was Gott selbst *proxime* ausführe, es möge in der Schrift ein göttliches Gebot oder Werk heissen oder nicht. Gott habe diejenigen Gebote, welche unveränderlich sein sollten, selbst gegeben, die veränderlichen durch einen Anderen. Das Evangelium enthalte unveränderliche, nämlich die, welche Christus selbst verkündigt habe. Hieran knüpfte Lainez eine Vergleichung zwischen der *potestas ordinis* u. der *potestas jurisdictionis*. Jene werde durch die Consecration in einem sie als göttlich erweisenden *modus* mitgetheilt und so, dass ihr Inhaber die unverhinderliche Wirkung des *ministerium* nicht hervorbringe. Diese werde ohne einen gewissen Brauch nach dem Belieben eines menschlichen Oberen mitgetheilt und so, dass die Wirkung derselben von dem Inhaber ausgehe und gehemmt werden könne. Die Anwendung dieser Sätze auf das Verhältniss der Bischöfe zum Papste rücksichtlich der *potestas jurisdictionis* war folgende. Sie sei unmittelbar von Gott in gewissen Personen, nämlich in Petrus und seinen Nachfolgern, sowie in allen Aposteln, in den Übrigen, den Bischöfen, durch eine Mittelsperson, den Papst, welcher die Jurisdiction der Bischöfe verändern dürfe, während die seinige unveränderlich sei. Christus richte die Worte: Weide meine Lämmer! an alle Apostel, aber »in Petrus allein,« welcher die übrigen Apostel zu Hülfe nehmen musste. Man habe seine Worte: Was ihr binden werdet u. s. w. von der *potestas* zu verstehen, welche allein von den Aposteln auf die Bischöfe übergegangen sei, während der Papst, Gottes Generalvicar, die Jurisdiction auf sie übertrage. Christus sage nicht an den von der Jurisdiction redenden Stellen, wo er Gleichnisse vom Hirten, Hausverwalter u. s. w. hernehme, dass die Bischöfe von ihm selbst die Jurisdiction erhalten sollten. So müsse man gewisse Zeugnisse der Väter in Übereinstimmung mit den Scholastikern verstehen.

Wenn der Episcopat auch für ein Sacrament gelten solle, was Mancher nicht wolle, so könne er doch, wie jedes andere Sacrament, in Jedem, welcher ihn annehme, ohne die Jurisdiction bestehen. Ketzerisch sei zu läugnen, dass die Bischöfe über den Presbytern ständen, insofern, als damit das von Gott dem Papste, der diesen Rang den Bischöfen gebe, verliehene Ansehn bestritten werde. Die Bischöfe dürften in einem Concil göttliche Bestimmungen treffen, wenn sie mit dem Papste einig wären. Die Kir-

chenväter hätten deren Jurisdiction nicht aus dem göttlichen Rechte abgeleitet, weil sie behaupteten, dass sie dieselbe verlieren könnten. Jenes thun und dennoch dem Papste die Verfügung über Materie und Ort der Jurisdiction überlassen sei inconsequent und hebe das Verhältniss der Abhängigkeit von dem Papste auf, da die Jurisdiction vorzüglich in der Bestimmung von Personen für eine gewisse Diöcese ruhe. Von der *potestas jurisdictionis* lasse sich ihre Ausübung nicht trennen. Entweder habe der Papst die gesammte Jurisdiction von Gott, oder sie sei von diesem den einzelnen Bischöfen verliehen, so dass in dem letzteren Falle von einer Vertheilung der Materie und überhaupt von einer Einheit und Monarchie der Kirche nicht die Rede sein könne. *Pallav. l. XVIII. c.* 15. *n.* 2—18.

Der fragliche Kanon versetzte die Parteien in Aufregung. Guerrero sprach für den Satz, dass die Bischöfe nach göttlichem Rechte dem Papste unterworfen seien, aber dagegen, dass sie von ihm *in partem sollicitudinis* angenommen würden, da sie nicht seine, sondern Christi Vicare seien. *Pallav. l. XVIII. c.* 16. *n.* 2—7.

Ein Spanier sagte, dass der Geschichte zufolge auch die nicht von dem Papste angenommenen Bischöfe den Namen wahrer Bischöfe verdienten. — Tumult. — Der Papst müsse jedoch, fuhr er fort, von ihnen als der oberste Bischof angesehen werden. Er könne ihnen die von ihm verliehene Jurisdiction, welche er in Fülle besitze, ohne einen vernünftigen Grund nicht nehmen. Alifanus: Auch nach seinem Tode habe Christus, nicht Petrus, Bischöfe (den Matthias und Barnabas) gewählt und eingesetzt. Die Collation der Gewalt sei Christi Werk. Hosius: Es handle sich um die Widerlegung des ketzerischen Satzes, dass die vom Papste erwählten Bischöfe keine legitime seien. Die Untersuchung, ob es solche auch ohne päpstliche Wahl geben könne, begünstige die Gegner. Jener musste schweigen. *Pallav. l. XIX. c.* 5. *n.* 5. 11.

Der Cardinal von Lothringen missbilligte den Gebrauch des Ausdrucks *ex jure divino,* weil er viel Streit schaffen werde. Von Gott selbst stamme die Gewalt der Jurisdiction des Papstes und der Bischöfe über die Kirche. Die Gewalt der Bischöfe sei nach der übernatürlichen Seite hin von Gott ohne Zwischenperson, aber derjenigen des Papstes, welcher allein den Träger derselben berufe u. s. w., nicht gleich. Solche Gewalt des Papstes komme offen–

bar nicht von dem *Ordo*, weil sie auf Ämter rein menschlichen Ursprunges übertragen werden könne. Er wünschte dem Kanon den Ausdruck, dass die Bischöfe von Christo eingesetzt oder nach heil. Ordnung höher seien, als die Presbyter. Man suchte des Cardinals eigentliche Meinung in der Rede des Belcarius, die Bischöfe hätten ein eigenes, nicht vom Papste delegirtes Amt. Die Gewalt des Letzteren wäre eine beschränkte.

Lainez erklärte die geistliche Jurisdiction für die Präfectur eines Geistlichen über andere Christen, um sie zum ewigen Leben nach Gottes Geboten zu führen. Sie gehe vom Papste aus (Citation päpstlicher Decrete). Bisweilen übertrage er eine Heerde ohne Jurisdiction, z. B. einem Patriarchen, gewöhnlich mit derselben. Wenn nur die Heerde, müsste die Gewalt der Bischöfe aus dem *Ordo* kommen oder von einem anderen Haupte, als dem Papste. Dieses sei unkatholisch, jenes falsch. Werde die Jurisdiction mit dem Charakter von Gott gegeben, dann sei in der Hinsicht kein Unterschied zwischen den höheren Hierarchen und den Bischöfen, auch keine Macht bei dem Papste, die Jurisdiction diesen zu nehmen oder zu beschränken. Die Jurisdiction werde von dem Papste, als dem Fürsten der Kirche, verliehen, nicht kraft der Consecration empfangen. Sonst würde Niemand sie von ihm empfangen, da er Niemand consecrire. Sie sei keine delegirte in den Bischöfen, sondern wie die in ordentlichen, von einem oberen Magistrate angestellten Richtern und werde vom Papste nicht *per modum meri ministerii*, sondern *per modum mandati* ertheilt. Man sollte das göttliche Recht der Bischöfe in Bezug auf den *Ordo* anerkennen, ohne die Jurisdiction zu erwähnen, weil verschiedene Ansichten darüber herrschten.

Einige hielten für einen Wortstreit die Frage: Ob die Jurisdiction der Bischöfe vom Papste sei oder von Christo und dieses so, dass jener über den *usus* und die *materia* verfüge? Andere hingegen folgerten aus der zweiten Ansicht, dass der Papst die der Jurisdiction eines Bischofs destinirte *materia* ohne Grund nicht nehmen oder vermindern könne. Es stehe um die Ordnung besser, wenn seine Handlung Gültigkeit habe, auch wenn sie der Vernunft nicht entspreche.

Man meinte, der Kanon des Cardinals von Lothringen werde an Bestimmtheit gewinnen durch den Zusatz: »So viel die Macht

des *Ordo* betreffe,« wären die Bischöfe unmittelbar von Christo. *Pallav. l. XIX. c.* 6. *n.* 2—6.

Der Kanon erfuhr auch in Rom Tadel und mehrfache Änderungen. *Pallav. l. XIX. c.* 8. *n.* 6; *c.* 12. *n.* 10—14.

Sie wurden von dem Cardinal zurückgewiesen, besonders die dem Concil von Florenz entlehnte Formel, dass dem Papste das Regiment über die *ecclesia universalis* gebühre. *Pallav. l. XIX. c.* 13. *n.* 6. 7.

Der Papst wollte zufrieden sein, wenn seine Gewalt und die der Bischöfe nicht zur Sprache kommen würde. *Pallav. l. XIX. c.* 16. *n.* 4.

Die Legaten fassten nun kürzere Kanons ab, in welchen nichts Anstössiges sich finden sollte. *Pallav. l. XXI. c.* 4. *n.* 15.

Die Spanier beharrten bei dem Satze, dass die Bischöfe von Christo eingesetzt wären, und missbilligten den Ausdruck: durch göttliche Anordnung. Sie fanden geringen Beifall bei den Übrigen, welche nach dem Vorgange des Cardinals von Lothringen die Beendigung des Streites sich angelegen sein liessen. *Pallav. l. XXI. c.* 11. *n.* 4.

b. Nach Sarpi.

Alle nannten die Ord. ein wahres Sacrament, nach Röm. 13, 1, der apostolischen Tradition und dem Concil zu Florenz. Sie begründe, Clerus und Laien scheidend, die zur Ordnung nothwendige Theilung der Kirche in Regierende und Gehorchende*. Sie gebe den heil. Geist. Zwiespalt darüber, ob es seine Person oder seine Gnade sei, und wenn diese, ob die rechtfertigende oder die zur würdigen Ausübung des Dienstes befähigende. Sie präge einen »Charakter« ein. Allen sieben Ämtern des geistlichen Standes oder nur den drei höheren?** Streit: Ob die Ordination nur den das Priesterthum bildenden höheren Ämtern oder auch den niederen zukomme. Einer bemerkte, dass nicht zwei Theologen über den Charakter der letzteren einig wären, und keine Stufen von diesen zum Priesterthume in der apostolischen und altkatholischen Zeit sich nachweisen liessen. Einige sprachen nur bei den höheren mit Durandus von einem »Charakter,« insofern er die Macht zu einer geistlichen Wirkung enthalte, welche von den niederen nicht ausgehe: oder bei allen, wenn man ihn als Bestimmung für

* *Sarpi l. VII.* § 4. *p.* 348. — ** *Sarpi l. VII.* § 8 *p.* 360. 361.

ein besonderes *officium* ansehe. Das sei eben Luthers Irrthum, bemerkten Andere und legten allen Ämtern, zum Theil sogar der einfachen Tonsur, einen eigenthümlichen und unauslöschlichen Charakter bei*. Man hielt die Salbungen und Ceremonien entschieden fest, ging aber auf den Vorschlag Einiger, die nothwendigen von den übrigen zu unterscheiden, nicht ein, mit Berufung auf Gregor IX., Innocenz III. und berühmte Kanonisten**.

Das Dasein einer Hierarchie, bestehend aus Prälaten und Priestern, welche von jenen die Ordination empfingen, war nicht streitig, aber Manches in Bezug auf dieselbe. Man fragte: Ob ihre Form die Liebe oder der Glaube ohne die Liebe oder die Einheit oder die Taufe sei? Wenn die letztere, so müsse man bedenken, dass die Intention des Geistlichen mangeln könne***.

Man fragte ferner, worin die Hierarchie bestehe. Einige sagten: in der Jurisdiction, durch welche der Papat, Patriarchat und Archiepiscopat über den Episcopat sich erhebe. Dann gehörten nicht zu ihr die drei höheren Ämter. Andere setzten sie in diese. Dann gehörten nicht zu ihr die über dem Episcopat stehenden Würden, welche nicht als höhere Ämter über demselben gelten sollten, obgleich man gewöhnlich sie für Grade desselben betrachtete****.

Endlich stritt man heftig: Ob der Episcopat ein *Ordo* sei oder ein von der Kirche eingesetztes Amt im *Ordo* oder nur durch seine Jurisdiction über den Priestern stehe?† Er müsse doch wohl für die ihm eigenen Functionen des Confirmirens und Ordinirens eine geistliche Macht besitzen, die seinen Charakter ausmache††. Einige stellten ihn eben desshalb und nicht bloss wegen seiner Jurisdiction, d. h. seiner richterlichen und gesetzgebenden Gewalt, über die Priester. Weiter musste nun untersucht werden: Ob die Hierarchie von dieser Superiorität nicht unterschieden sei? Die Superiorität der Bischöfe über die Priester (die Jurisdiction oder pastorale Autorität, welche in ihrer Totalität der Papst besitze) gebe den Bischöfen keinen qualitativen Vorzug vor den Priestern, sondern einen quantitativen†††. Dagegen erklärten Theologen der

* *Sarpi l. VII.* § 8. *p.* 360—62; § 4. *p.* 348—52. — ** *Sarpi l. VII.* § 8. *p.* 362. 363. — *** *Sarpi l. VII.* § 7. *p.* 358. 359. — **** *Sarpi l. VII.* § 7. *p.* 356—358. — † *Sarpi l. VII.* § 7. *p.* 357. — †† *Sarpi l. VII.* § 8. *p.* 362. — ††† *Sarpi l. VII.* § 9. *p.* 366. 367.

antirömischen Partei: Die höhere Stellung der Bischöfe sei nicht allein päpstlichen, sondern auch göttlichen Rechts. Petrus habe nach Matth. 16, 19; Joh. 21, 15; 20, 21 nicht höhere Zusagen erhalten, als die übrigen Apostel, deren Nachfolger vom heil. Geiste in ihr Amt eingesetzt wären Apg. 20, 28 und von Christo ihre Heerden empfingen Eph. 4, 11, mithin von ihm ihre Autorität, wenn auch die Erwählung und Confirmation oder die Zutheilung einer bestimmten Gemeinde vom Papste*. Darauf erwiederten die von den Legaten aufgestellten Theologen: Petrus allein habe einen mit seinen Nachfolgern fortdauernden Episcopat zur Regierung der Kirche erhalten nach Joh. 21, 15. Diese sei eine monarchische, von Petrus abzuleitende. Es gebe nur einen Bischof über die ganze Kirche durch göttliches Recht, den Papst, von welchem jeder andere Bischof sein Recht habe. — Christus habe Petrus zum alleinigen Bischof gemacht, den übrigen Aposteln das Predigen und Taufen oder priesterliche Functionen aufgetragen**.

Die spanischen Bischöfe erinnerten die Vertreter des Curialismus an das brüderliche Verhältniss der altkatholischen Bischöfe zu den Päpsten. Die Letzteren hätten bis auf Sylvester jenen Rechenschaft über ihre Wahl gegeben und deren göttliches Recht, auf welchem ihre *potestas ordinis et jurisdictionis* ruhe, anerkannt. Diese Macht werde bei der Consecration durch die Übergabe von Stab und Ring angedeutet. Das Concil müsse sich für die göttliche Einsetzung der Bischöfe, wie es schon in der 2. Periode geschehen sei, entscheiden, weil die Protestanten den Unterschied zwischen Bischof und Priester nur auf eine kirchliche Bestimmung zurückführten; — was von den Legaten nun zum zweiten Male in Abrede gestellt wurde***, — auch desshalb, weil das aus Bischöfen bestehende Concil wie diese nur ein menschliches Ansehn und kein Recht haben würde, die verantwortungsvolle Stellung eines höchsten Richters über die Streitigkeiten einzunehmen****.

Die Legaten waren im Hinblick auf die Hartnäckigkeit und Grösse der bischöflichen Partei geneigt, den Bischöfen die *potestas ordinis* und mit ihr eine Superiorität über die Priester einzuräumen, damit die Jurisdiction ganz in den Händen des Papstes bliebe†.

* *Sarpi l. VII.* § 11. *p.* 367. 371. — ** *Sarpi l. VII.* § 12. — *** *Pallav. l. XVIII. c.* 12. *n.* 11; *c.* 14. *n.* 5. — **** *Sarpi l. VII.* § 18. *p.* 381. 388. — † *Sarpi l. VII.* § 18. *p.* 388. 389.

Umsonst. Nun wollten sie, dass dem Papste die Entscheidung überlassen werde oder wenigstens die bis jetzt Schwankenden ihrer Ansicht geneigter machen*. Sie liessen desshalb den Jesuitengeneral Lainez eine mehrstündige Rede halten, deren erster Haupttheil davon handelte, dass der Papst allein die ganze Jurisdictionsgewalt besitze, und dass ein noch so geringer Theil derselben, welchen ein Anderer in der Kirche habe, von ihm abzuleiten sei. Die bürgerliche Gesellschaft gebe sich selbst ihre Verfassung. Nicht so die Kirche. Sie habe von Christo, ihrem unumschränkten Monarchen, die vor ihrem Dasein festgestellte Regierungsform und zum Hauptfundamente Petrus und seine Nachfolger Matth. 16, 18 erhalten. Diese sollten nach seinem Vorgange die Kirche regieren. Er habe Petrus allein zum »Thürschliesser und Hirten« gemacht, ihm und seinen Nachfolgern die Kirche wie eine Schafheerde, die ohne Vernunft an ihrer Führung nicht betheiligt sei, völlig unterwerfend. Cyprian habe den heil. Stuhl mit einer Wurzel, Quelle, einem Kopf und mit der Sonne verglichen. Christus, selbst ein Hirte, könne in der Weissagung von einer Heerde und einem Hirten nur an Petrus und seine Nachfolger gedacht haben. Der Befehl, die Heerde zu weiden, sei von Christo dem Petrus Joh. 21, 15 und von diesem den übrigen Aposteln gegeben 1 Pet. 5, 2. Wäre die Jurisdiction der Bischöfe *de jure divino*, so würde sie dieselben den höheren Prälaten gleichstellen, folglich an die Stelle der Hierarchie eine Oligarchie oder Anarchie setzen. Christus habe den Petrus, damit er die Kirche wohl regiere, mit dem Vorrechte der Unfehlbarkeit ausgerüstet Luk. 22, 32. Dies sei der Grund des christlichen Glaubens und der Kirche. Eine Ketzerei begehe, wer der römischen Kirche ihr Vorrecht, im Papste den Stellvertreter Christi und das Haupt der Kirche zu besitzen, abspreche und in einem Widerspruche bewege sich, wer ihn dafür ansehe, und dennoch eine Jurisdiction in der Kirche annehme, welche nicht von ihm komme. Im zweiten Haupttheile antwortete Lainez auf die Einwendungen der Gegner. Christus habe freilich die Apostel ordinirt, aber an der Stelle des Petrus, von welchem eigentlich ihre Macht nach der von Christo festgesetzten Ordnung abzuleiten sei. Die Bischöfe hiessen Nachfolger der Apostel nicht in Folge einer von diesen erlangten Weihe, sondern als Inhaber

* *Sarpi l. VII.* § 19.

ihres Platzes. Wenn der Papst von Gott eingesetzt sei, wie nicht geläugnet werden könne, so folge doch nicht, dass er der einzige Bischof sein müsse; denn Gott wolle, dass er eine Menge von Bischöfen zu Coadjutoren habe, welche im Einzelnen von dem Papste abhingen, so dass er sie wohl absetzen, aber ihren Stand nicht aufheben könne, während er selbst, wie das Sacrament, nur von Gott abhängig sei und die Schlüssel nach seinem Tode diesem, nicht der Kirche, überlasse. Durch solche Erhebung des Papstes würden die Bischöfe nicht zu Delegirten desselben erniedrigt, welche nur eine an ihre Person oder für besondere Fälle übertragene Autorität besässen, sondern blieben Ordinarii, insofern sie für immer vom Papste eingesetzt wären und Nachfolger hätten.

Was die Schrift Matth. 18, 17 und 1 Tim. 3, 15 von der Kirche sage, müsse man von dem Papste als ihrem Haupte verstehen. Richtig sei die Folgerung, dass die Autorität des Concils, dessen Glieder Christus nicht eingesetzt habe, eine rein menschliche sei. Käme dieselbe von den Bischöfen, wie könnte dann das Concil, dessen Mitglieder einen sehr geringen Theil aller Bischöfe ausmachten, ein allgemeines und unfehlbares heissen? Habe aber ein Concil solche Bezeichnung ohne Rücksicht auf die Zahl seiner Glieder nur von dem Papste, so ruhe seine Autorität allein in diesem, wie die verbindliche Kraft seiner Decrete in dessen Bestätigung. Wäre der Papst gegenwärtig, so würde die Aufgabe des Concils nur die sein, dessen Entscheidung durch eine sorgfältige Prüfung der Gegenstände und seine Zustimmung empfehlenswerther zu machen. Es habe ohne die vom Papste ihm mitgetheilte Autorität weder den Beistand des heil. Geistes, noch die Unfehlbarkeit, noch die Macht, die Kirche zur Annahme der Beschlüsse zu verpflichten, befinde sich also in völliger Abhängigkeit von dem Papste*.

Die Legaten fanden sich durch die Wirkung dieser von der einen Partei gepriesenen, von der anderen verdammten Rede nicht gefördert und wagten nicht, eine Entscheidung herbeizuführen. Ihr Entwurf, in welchem der Satz sich befand, dass wahre Bischöfe die von dem Papste, dem Stellvertreter Christi, angenommenen seien, wurde zurückgewiesen**, ebenso ein Vorschlag des Cardinals von Lothringen, zumal in der Form, welche er in Rom

* *Sarpi l. VII.* § 20. — *Sarpi l. VII.* § 36. *p.* 430. 431.

erhalten hatte*. Die Episcopalen wollten die Worte »abhängig vom Papste« nicht dulden, von Christo eingesetzt sein *in partem sollicitudinis*, den Papst nicht über *universalem ecclesiam*, sondern *universas ecclesias* die Aufsicht führen lassen und ihm nur eine Autorität, welche derjenigen des Petrus gleich sei, einräumen**. Der Papst bestand auf der Behauptung, die ganze Macht zur Regierung der universalen Kirche von Christo in der Person des Petrus erhalten zu haben, und wurde von mehren Theologen masslos vertheidigt. Lainez that sich wieder durch Gleichstellung der Macht Christi und des Papstes hervor. Da die Legaten mit einem neuen Entwurf ebensowenig Glück machten***, als mit dem früheren, so wurden Manche für die Auslassung der Artikel von der Einsetzung der Bischöfe und dem Ansehn des Papstes gewonnen, namentlich der Cardinal von Lothringen, welcher seine Bischöfe und viele spanische zu beschwichtigen wusste****. Der Satz von der Einsetzung der Hierarchie durch göttliche Anordnung blieb trotz des Widerspruchs einiger Italiener. Der Erzbischof von Granada wollte vergebens, dass für einen Ketzer erklärt werde Jeder, welcher die Bischöfe nicht als von Christo eingesetzt anerkenne †. Er beruhigte sich endlich mit seinen Anhängern in Folge des Versprechens des Präsidenten Morone, darauf eingehen zu wollen, wenn man sich über die Macht des Papstes in Gemässheit des Concils von Florenz, welches ihn den Regenten der universalen Kirche genannt hatte, erklären würde. Dabei ist es geblieben ††.

Kanon 1. verwirft die, welche sagen, im neuen Bunde sei kein sichtbares und äusseres Priesterthum oder keine Gewalt, den wahren Leib und das Blut Christi zu weihen und zu opfern, sowie Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur ein Dienst und blosses Amt der Predigt des Evangeliums, oder die nicht Predigenden seien durchaus keine Priester.

Die Evangelischen setzen, das Priesterthum aller Christen hervorhebend, das öffentliche Predigtamt nicht herab, wollen es aber in den ihm in der Schrift gezogenen Grenzen halten, ohne gegen die aus ihr nicht genommenen Namen: Priester und Priesterthum sich

* *Sarpi l. VII.* § 38. *p.* 435; § 46. *p.* 448. — ** *Sarpi l. VII.* § 52. *p.* 465. 467. — *** *Sarpi l. VIII.* § 15. — **** *Sarpi l. VIII.* § 22. — † *Sarpi l. VIII.* § 23. — †† *Sarpi l. VIII.* § 24. *p.* 599.

zu sträuben. Das römische Priesterthum hat seinen Charakter nicht von der Verwaltung der Heilsmittel des Worts und der Sacramente, sondern von der Macht, Christum in der Messe zu opfern, so dass es die Versöhnung der Gläubigen mit Gott vermittele, überhaupt für die Kirche geistliche und leibliche Gaben erwirke. Die Nothwendigkeit eines Priesterthums nach Analogie des alten Testaments lässt sich nicht beweisen, weil Christi einiges Opfer alles weitere Opferen unnütz, ja durchaus unstatthaft gemacht hat, wie oben schon erwiesen ist, mithin auch eine Wiederholung desselben in der Messe.

Kanon 2. bestimmt, dass neben dem Priesterthume in der katholischen Kirche andere *ordines*, höhere und niedere, bestehen, durch welche man wie auf gewissen Stufen zum Priesterthume hinstrebe.

Abgesehen von besonderen Gaben, wie der Sprachen, der Prophetie, des Apostolats, welche bestimmten Personen angehörten, theilte die apostolische und altkatholische Kirche um der Ordnung und des Wohlstands willen die geistlichen Geschäfte je nach den Bedürfnissen verschieden aus. Einen besonderen geistlichen Charakter hatten diese Grade nicht. Sie stellten die verschiedenen Seiten des Predigtamts abgesondert dar, welche an manchen Orten in einer Person vereinigt waren. Die Vervielfältigung der Ämter begann in volkreichen Städten nach dem Grundsatze, dass auch das geringste kirchliche Geschäft durch Cleriker verwaltet werden müsse. Die ursprünglichen Stufen der Bischöfe, Presbyter und Diakonen sind von den Protestanten im Wesentlichen beibehalten, bei den Römischen zu leeren Titeln geworden, welche wegen der fetten Pfründen nicht in Abgang kommen. Es sind die alten Titel meist solchen Ämtern verliehen, die mit dem wahren Amte des Worts und der Sacramente Nichts gemein haben oder gar im Widerspruche stehen. Aus den Bischöfen hat man weltlich herrschende Kirchenfürsten gemacht, aus den Presbytern Opferpriester, aus den Thürstehern Schatzmeister, aus den Exorcisten, welche anfangs die Gabe der Teufelsaustreibung hatten, dann die zur Taufe Angemeldeten vorbereiteten, Leute, die wie Zauberer ihre Beschwörungsformeln gebrauchen. Auch die Kerzenträger, Akoluthen ganz mit Unrecht genannt, da sie keine Gehülfen der Bischöfe, Presbyter und Diakonen mehr sind, erhalten das Sacrament der Ordination. Und solche Ämter soll Christus eingesetzt,

ja sämmtliche selbst ausgeübt haben. Von der Einsetzung sogleich das Nähere.

Die Kanons 3. 4. 5. erklären die Ordination für ein von Christo stammendes Sacrament, welches dem vom Bischofe Gesalbten den heil. Geist für immer verleihe. Das Amt des Worts und der Sacramente hat seine Würde. Sie ruht in dem Befehle Christi an die Kirche wegen Berufung der Träger desselben und in der Verheissung, Gott wolle diese als rechtmässige Diener annehmen, mit den nöthigen Gaben versehen und in ihrem Wirken segnen. Durch die Handauflegung, welche mit der öffentlichen Bezeugung der Berufung als einer rechtmässigen verbunden ist, wird namentlich kund gegeben, wie nothwendig dem Erwählten Gottes Gnade und Segen sei, und der Eifer zum Gebete, Gott wolle Beides verleihen, bei der Gemeinde angeregt. Man nenne die Ordination ein Sacrament, vergesse aber nicht, dass sie nicht Vergebung zueignet, wie die Taufe und das Abendmahl, und dass Christus sie an keinen äusserlichen Brauch mit Befehl und Verheissung gebunden hat. Die Apostel legten Andern die Hände auf. Christus hatte sie angehaucht.

Die Gnade und den heil. Geist, welche Gaben die Ordination verleiht, bezieht das Concil auf die Darbringung des Opfers für Lebende und Todte, sowie auf den gerichtlichen Act der Absolution. Es bindet jene Gaben an die Gebräuche der Ordination und bestätigt die ungegründete Meinung, dass sie durch die Anhauchung des Bischofs mitgetheilt würden. Viel liegt dem Concil an der weder Christo, noch den Aposteln, noch der alten Kirche bekannten Salbung mit dem Chrisma, in welches die unsichtbare Kraft des heil. Geistes übergehen soll. Dass ehemals allein die Handauflegung bräuchlich war, erklärt Pighius aus den mangelhaften, der Entwicklung bedürftigen Zuständen der ersten Christenheit.

Die Kanons 6—8. handeln, von einigen oben beurtheilten Sätzen abgesehen, von dem Bischof und der rechtmässigen Berufung. Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Amte eines Bischofs und der übrigen Geistlichen war lange der Kirche unbekannt. Noch Hieronymus verfocht die Gleichheit der Bischöfe und Presbyter auf Grund der apostolischen Tradition. Aus Sorge für die Einheit der Kirche hätten die Presbyter Einen aus ihrer Mitte ohne einen höheren Amtscharakter über sich erhoben. Ihre Geschäfte wären dieselben, mit Ausnahme der Ordination, welche

doch Presbyter durch Handauflegung dem Timotheus ertheilt hätten. Nach Hieronymus griffen die Bischöfe weiter, versäumten Wort und Sacrament, wurden ungeistlich in weltlichem Kirchenregiment. Dennoch soll die Berufung des von ihnen nicht Gesalbten keine rechtmässige sein. Gewiss beruft aber eigentlich Gott und giebt Kraft dem Wort des von ihm ins Amt Gesandten, wenn er auch die Vermittlung der Kirche eintreten lässt. An der Wahl betheiligten sich lange die Geistlichen und das Volk, d. h. alle übrigen Gläubigen, mit Ausnahme der Regenten, welche erst in der späteren Zeit der altkatholischen Kirche herzutraten. Missbrauchte das Volk sein Recht, wie öfters noch von der Geistlichkeit oder dem Fürsten geschah, so wurde es ihm dennoch nicht entzogen, sondern auch ferner, natürlich unter einer Leitung, auszuüben gestattet. Allezeit galt es für ein schweres Unrecht, einer Gemeinde einen Geistlichen wider ihren Willen aufzudrängen. Die Protestanten geben dem Volke den gebührenden Antheil an der Wahl und Berufung der Geistlichen zurück, mögen aber die bischöfliche Weihe mit der Verläugnung der evangelischen Wahrheit nicht erkaufen, wundern sich auch nicht über das zu Trient desshalb gegen sie geschleuderte Anathem, wohl aber darüber, dass die von den Bischöfen nicht Geweihten Diebe und Mörder genannt werden (Kap. IV. gegen Ende).

§ 48. Von der Ehe.

Verhandlungen des Concils.

a. Nach Sarpi.

Man war über ihren sacramentlichen Charakter und ihre gnadenreiche Kraft einig, nicht über die geheime Ehe. Deren nothwendig erscheinende Annullirung solle nicht den Eltern zustehen, da nach dem Concil von Florenz der Consens der Contrahenten zur Vollendung einer Ehe ausreiche. Die Macht der Kirche zur Aufhebung wurde von Einigen behauptet, da sie über das Accidentelle der Sacramente (in Bezug auf die Ehe das Geheime oder Öffentliche des Contracts) verfügen könne, von Andern bestritten, da Christus Mark. 10, 9 das von Gott Verbundene (ob öffentlich oder nicht) für unauflöslich erkläre, und nie eine Kirche diese Macht über das Wesen einer wahren Ehe, wofür die heimliche stets gehalten worden, in Anspruch genommen habe. Diese

wollten die Heimlichkeit einer Ehe nicht unter die übrigen Hindernisse derselben setzen und meinten, dass die Befugniss zur Aufhebung eines geheimen Ehecontracts nur Sache der Obrigkeit sei, wogegen Etliche bemerkten, dass die Kirche gewisse Personen für unfähig zum Eingehen einer Ehe erklären dürfe *.

Die Mehrzahl wünschte die Aufhebung der heimlichen Ehen, ebenso der ohne den Willen der Eltern geschlossenen öffentlichen, beider nur durch die Kirche, während für das Recht der Eltern nach der Schrift und den kaiserlichen Gesetzen Andere eintraten **.

Man beschloss, die Annullirung der nicht gehörig geschlossenen Ehe, — unter deren Zeugen fortan ein Geistlicher sein sollte, — kurz auszusprechen und zwar in einem Reformdecrete. Dagegen waren 56 Stimmen ***.

Die zahlreichen Ehehindernisse wurden beschränkt hinsichtlich der geistlichen Verwandtschaft in Folge der Pathenschaft, des Verlöbnisses und der Hurerei. Die Mehrzahl erklärte sich gegen eine Herabsetzung der Verwandtschaftsgrade schon aus Rücksicht auf die sie fordernden Lutheraner ****.

Alle waren einig in der Verwerfung der Ehescheidung auf Grund der Schrift (Mark. 10, 9 und 1 Kor. 7, 15) und des ebenso unverbrüchlichen Naturgesetzes. Die Kirche dürfe die Gatten rücksichtlich der Beiwohnung und ehelichen Pflicht trennen, das Eheband aber nicht auflösen, selbst um der Hurerei willen nicht. So lehrte Soto, welcher jedoch seine Äusserung, dass die Ehescheidung aus mehren Gründen eintreten könne, mit Christi Ausspruch Matth. 5, 32, der sich nur von der Auflösung des Ehebandes im Fall der Hurerei verstehen lässt, nicht zu vereinigen wusste †. Auf den Wunsch der Venetianer wurde der Kanon von der Unlösbarkeit der Ehe mit Schonung der Griechen abgefasst ††.

Das Verbot, in gewissen Zeiten zu heirathen, blieb unangefochten. Die Bischöfe könnten dispensiren, sagten Einige, wenn sie nur residirten. Andere erhoben die Macht des Papstes zum Dispensiren nach der Sitte massloser Kanonisten †††. Er sei weder an menschliche, noch an göttliche Gesetze nach 1 Kor. 4, 1 und

* *Sarpi l. VII.* § 62. 64. — ** *Sarpi l. VII.* § 64. *p.* 485. 486; *l. VIII.* § 38. — *** *Sarpi l. VIII.* § 40. — **** *Sarpi l. VIII.* § 31. *p.* 620—622. — † *Sarpi l. VII.* § 64. *p.* 487. 488. — †† *Sarpi l. VIII.* § 39. — ††† *Sarpi l. VII.* § 64. *p.* 488—491.

9, 17 gebunden, müsse jedoch einen legitimen Grund haben, d. h. das Besste des Ganzen und des Einzelnen im Auge behalten. Die Entgegnung lautete: Paulus rede nur von der Predigt des Evangeliums. Dispensation könne bei den göttlichen Gesetzen nicht eintreten und bei den menschlichen niemals in Bezug auf die schuldige Erfüllung, auch nicht aus Gnade, sondern aus Pflicht. Des Papstes Dispensation könne nur die einfache Erklärung sein, dass Jemand in einem besondern Falle der objectiv nicht schuldigen Erfüllung eines Gesetzes überhoben sei*.

Die protestantischen Sätze gegen den Priestercölibat fanden allgemeinen Widerspruch. Um der Griechen willen sollten auf Grund der apostolischen Tradition allein die verdammt werden, welche Priestern die Ehe gestatteten. So Einige. Andere sagten, der Papst könne die Geistlichen wegen ihres Standes und des Kirchengesetzes dispensiren, nicht die Mönche, die im feierlichen Gelübde sich Gott für immer weihten. Auch die Mönche, erklärten Etliche. Das Feierliche des Gelübdes ruhe nur auf einem positiven Rechte; daher könne ihnen die Weihe wieder genommen werden, was auch bei geweihten Sachen Statt finde. Augustin habe die Ehe von Mönchen für gültig, diese aber für Laien angesehen.

Man fragte, ob eine Dispensation der Priester vom Cölibat oder die Aufhebung des letzteren zeitgemäss sei. Dies geschah besonders aus Rücksicht auf den Kaiser und den Herzog von Baiern, welcher so eben in Rom um Dispens für verheirathete Geistliche nachgesucht hatte, damit das Ärgerniss aufhörte, welches die vorhandenen gäben, und das Volk nicht wegen des Mangels an tüchtigen unverheiratheten leiden müsste. Viele wiederholten das bekannte Wort Pius des Zweiten zu Gunsten der Priesterehe. Die Gegner warnten vor dem thörichten Versuche, ein Übel durch ein schlimmeres zu heilen und das Priesterthum um unenthaltsamer und unwissender Geistlichen willen den verheiratheten preiszugeben. Die Ehe sei ein fleischlicher Stand, mit dem geistlichen unverträglich. Man könnte tüchtige Kräfte finden und durch verschiedene Mittel in Zucht erhalten, den unwissenden Geistlichen aber mit Homilien und Katechismen in der Landessprache zu Hülfe kommen. Die Einführung der Ehe binde die Geistlichen an ihre Familie und ihr Vaterland, löse sie von dem

* *Sarpi l. VII.* § 67.

heil. Stuhle los, zerstöre die kirchliche Hierarchie und mache den Papst zum Bischof von Rom.

Fast Alle verwarfen die Aufnahme Verheiratheter in den Priesterstand*.

b. Nach Pallavicini.

Salmerons Ansichten über die heimlichen Verlöbnisse berichtet Pallavicini *l. XX. c.* 2. *n.* 1. ebenso wie Sarpi, läugnet aber, dass der Decan von Paris dieselben für wahre Ehen gehalten und mit jenem darüber gestritten habe *l. XX. c.* 4. *n.* 1.

Die französischen Gesandten forderten die Aufhebung der geheimen Ehen und die Erneuerung der alten Heirathsgebräuche, wo nicht, die Annullirung der ohne die Gegenwart eines Priesters und dreier oder mehrer Zeugen geschlossenen Ehen, ferner der ohne den Consens der Eltern von den Kindern geschlossenen, jedoch mit der Bestimmung, dass diese nach Ablauf einer bestimmten Frist frei wählen dürften. *Pallav. l. XXII. c.* 1. *n.* 16.

Man stellte ein Decret auf, nach welchem die in Zukunft ohne drei Zeugen und ohne den Consens der Eltern gefeierten Ehen, wenn der männliche Theil das 18., der weibliche das 16. Jahr nicht erreichte, ungültig sein sollten. Es erlitt nachher einige Veränderungen.

Der Cardinal von Lothringen erklärte, dass die Aufhebung nicht allein nützlich, sondern auch nothwendig sei. Ausserdem verliere der Staat durch die Duldung der geheimen Ehen all das Gute, was aus der Einsetzung der legitimen Ehen stamme, nämlich die Einheit der Verwandtschaften, die eheliche Treue, da ein Gatte das Eheband (vor den Menschen) leicht zerreissen könne, das Gut der Nachkommenschaft, da oft uneheliche Kinder den ehelichen vorgezogen würden, endlich die Gnade des Sacraments, welche in den Schmutz des Verbrechens umgewandelt werde. Er wünschte, dass man *ad vim sacramenti* neben den anderen feierlichen Gebräuchen auch den priesterlichen Segen, welchen die Ketzer mit Recht eingeführt hätten, erfordere. Er sprach gegen die ohne den Consens der Eltern oder besser: der Väter geschlossenen Ehen der Kinder.

Die Gegenpartei konnte sich von der Nothwendigkeit der Annullirung nicht überzeugen. Der aus den geheimen Ehen ent-

* *Sarpi l. VII.* § 70.

stehende Schaden sei von Christo nicht berücksichtigt worden, finde sich nicht immer und könne nöthigenfalls verhindert werden. Jedenfalls sei er nicht so schlimm, wie das mit dem heimlichen Beilager gegebene Unheil. Nur Furcht vor Strafen wirke Etwas gegen sacrilegischen Betrug bei der späteren Verheirathung. Von Natur sei die geheime Ehe etwas Erlaubtes (Lainez). Sie werde trotz ihrer Aufhebung bestehen. Die Freiheit zum Heirathen dürfe nicht eingeschränkt werden. Desshalb habe die Kirche niemals die Aufhebung angeordnet und werde jetzt durch ein solches Decret, zumal es keine allgemeine Aufnahme finden dürfte, die Unordnung nur vermehren. — Ein Vater habe keine Macht, auch nach der Schrift nicht, dem Kinde die ihm von der Natur verliehene Freiheit zu nehmen. Man wolle die Ketzer bestreiten, und stimme ihnen doch in Wahrheit bei, wenn man die Aufhebung ausspreche. [Dagegen wurde bemerkt, dass Calvin wegen folgender Irrthümer getadelt werde: Heimliche Ehen wären nach dem Naturrechte ungültig, und die Kirche könne neue Hindernisse nicht aufstellen *Pallav. l. XXII. c.* 8. *n.* 19.] Die Kirche habe ebenso wenig, wie der Staat, die Macht zur Beschränkung des Menschen in einer Sache, welche ihm von Natur zustehe. Sie könne den Contract nicht ungültig machen, welcher, auf dem Grunde des Naturrechts und des Gesetzes Christi ruhend, seine Kraft niemals verliere und sowohl mit dem Wesen der Ehe, als auch mit dem des Sacramentes zusammenfalle. Die Kirche stelle Hindernisse nur dann auf, wenn die Personen kein Recht zur Verbindung hätten. Dieses lasse sich hier nicht in Abrede stellen. Die Personen behielten ihre Fähigkeit nach wie vor.

Andere zweifelten nur an der Macht der Kirche oder hielten ihre Anwendung nicht für rathsam, da sie gegen die frühere Kirche präjudizire. Diese habe, — so meinte Jemand, — ohne Weiteres das Eintreten des ehelichen Consensus nach dem geheimen Verlöbniss angenommen, mithin die Schliessung einer Ehe da, wo sie in Wahrheit nicht war, vorausgesetzt. *Pallav. l. XXII. c.* 4. *n.* 2—26.

Eine zweitägige Disputation zwischen Theologen beider Hauptparteien änderte deren Ansichten nicht. Hosius fragte, ob denn die Kirche ein Hinderniss der Ehe entgegenstellen könne, ohne dass ein Vergehen zuvor begangen sei. Foriero erwiederte, dass sie auch dem nur möglichen Vergehen durch Erschwerung der Vollbringung entgegentreten müsse. Andrada sprach für die Macht

der Kirche. Sie könne die Natur der Ehe durch Einführung von Hindernissen zwischen den Contrahenten verändern, wenn die Lage der Letzteren einem der Güter nicht entspreche, um welcher willen die Ehe eingesetzt werde, und so auch die Wirksamkeit des Contractes aufheben. *Pallav. l. XXII. c.* 9. *n.* 5—9.

Vier Parteien hatten sich gebildet, von denen eine die Macht der Kirche läugnete, eine zweite sie anerkannte, eine dritte dann, wenn eine hinreichende Ursache wirklich da wäre, welche sie nicht fand, eine vierte die Abfassung eines Decretes über ein so sehr bestrittenes Dogma missbilligte. Eine triftige Ursache schien 133 Stimmen vorhanden zu sein, 56 nicht. Die Übrigen wollten vermitteln. *Pallav. l. XXII. c.* 8. *n.* 21. 22.

Die venetianischen Gesandten erreichten die Beachtung der Sitte vieler Griechen, um Ehebruchs willen von ihren Frauen sich zu scheiden. *Pallav. l. XXII. c.* 4. *n.* 27—29.

Ein neues Decret forderte die Anwesenheit von zwei Zeugen und eines Predigers, welcher auch nur zeugen sollte, oder eines autorisirten Priesters, aber die Nothwendigkeit des elterlichen Consensus nicht. Eintracht wurde nicht erzielt, obwohl die Legaten eine kategorische Antwort verlangten. *Pallav. l. XXIII. c.* 5. *n.* 17.

Mehr als zwei Drittel nahm das Decret von der Aufhebung der geheimen Ehen an. Fast 60 verwarfen es, zu welchen auch diejenigen gerechnet sind, welche es billigen wollten, wenn der Papst es genehmigen würde, was geschah. Auch die Legaten: Hosius, Simoneta und Morone wollten dem Urtheile des Papstes sich fügen. *Pallav. l. XXIII. c.* 5. *n.* 20; *c.* 9. *n.* 1—6.

Prüfung.

Die Ehe soll den Priestern verboten sein, und dennoch für ein wahres Sacrament gehalten werden. Nun wird den Protestanten ihr Abscheu gegen das Cölibatsgesetz als Überschätzung des Ehestandes, ihre Weigerung, ihm einen sacramentalen Charakter beizulegen, als Unterschätzung desselben vorgeworfen. Beides ist ungerecht.

Wir ehren die Ehe nach Gebühr, obwohl wir sie nicht zu den Sacramenten zählen (Kanon 1). Wir erkennen Gott als den Stifter des Ehestandes überhaupt 1 Mose 1, 2, sowie als den Begründer jeder einzelnen rechtmässigen Ehe Matth. 19, 6 (Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden) und die

Unauflösbarkeit einer solchen auf Grund ihrer göttlichen Einsetzung an. Mit dieser wurde nicht allein die Fortpflanzung des Menschengeschlechts bezweckt, sondern auch den Gatten eine Gelegenheit zur Übung in den Anfangsgründen der Frömmigkeit, eine gegenseitige Hülfleistung und ein Mittel gegen die Unenthaltsamkeit gegeben. Gottes Segen ruht auf dem keuschen und gottseeligen Ehestande. Er ist ein heiliger Lebensstand und von der Schrift dadurch verherrlicht, dass sie denselben als ein Vorbild des geheimnissvollen Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde darstellt.

Man zeichne die Ehe mit dem Namen eines Sacraments aus, wenn sie nur von den beiden Mitteln, welche die Vergebung aneignen, unterschieden wird. Sie darf ein neutestamentliches nicht heissen: Christus beruft sich auf ihre Stiftung im alten Bunde. Paulus nennt die Ehe an sich kein Geheimniss (*μυστήριον* übersetzt die Vulgata *sacramentum*), sondern nur insofern, als sie ein Symbol der geheimnissvollen Verbindung zwischen Christo und der Kirche sei Eph. 5, 32. Vor Augustin kam der Name: Sacrament für die Ehe wohl nicht vor. Zu Costnitz und Florenz nahm man sich die Freiheit zu dieser Bezeichnung vor allen früheren Concilien. Wollten die Römischen mit dem Namen: Sacrament die Ehe auszeichnen, so würde sie den Priestern um ihrer Reinheit willen nicht verboten. Sie wollen die Ehesachen allein von Geistlichen entscheiden lassen, ihre Dispense theuer verkaufen und das von Gott Erlaubte verbieten, z. B. die Wiederverheirathung des am Ehebruche unschuldigen Theiles.

Die Verwerfung der Vielweiberei (Kanon 2.) stützt sich in Wahrheit auf die von Christo bestätigte Einsetzung der Monogamie im alten Testamente, nicht auf den sacramentlichen Charakter der Ehe im neuen Testamente, welcher, wie gezeigt, nicht vorhanden ist.

Kanon 3. spricht der Kirche das Recht zu, die wegen gewisser Verwandtschaft oder Schwägerschaft im mosaischen Gesetze aufgestellten Verbote der Ehe zu erlassen oder zu steigern. Das Erste ist unzulässig, weil die Kirche an Christi Spruch gebunden ist: Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Gegen die Schärfung der göttlichen Eheverbote durch menschliche Gesetze, welche seit der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 1200 ungefähr ins Unglaubliche vermehrt wurden, wäre Nichts zu erinnern, wenn sie aus der Rücksicht auf die besondern Umstände

hervorginge, eine grössere Ehrfurcht gegen die göttlichen Verbote bezweckte und sich auf die nächsten Grade nach den göttlichen Verboten erstreckte dem göttlichen Worte gemäss zur Erbauung der Kirche. Allein zunächst haben die Römischen die Knechtung der Gewissen und die Ausbeutung des Dispensationsrechts, auch wo ein göttliches Verbot entgegensteht, im Auge.

Kanon 4. nimmt für die Kirche das Recht in Anspruch zu bestimmen, was eine — geschlossene oder noch zu schliessende — Ehe hindere und trenne. Unauflöslich ist die göttliche, d. h. mit dem Worte Gottes von der Einsetzung nicht streitende Verbindung. Ein willkürliches Hinderniss muss das Gelübde der Keuschheit, auf welches Kanon 5. hindeutet, und die geistliche Verwandtschaft genannt werden. Die Kirche darf und kann nicht eine illegitime oder ungöttliche Ehe aufheben, weil eine solche Verbindung von Gott nicht geschlossen ist. Sie kann diese nur für eine unrechtmässige, daher ungültige, auf Grund des göttlichen Wortes erklären.

Kanon 6. verwirft Ketzerei, lästige Beiwohnung oder absichtliche Entfernung von dem Gatten als Scheidungsgründe. Der Unterschied zwischen der Scheidung und den, eine nicht legitime Verbindung trennenden, wahren Hindernissen ist zu beachten. Die Scheidung tritt nur bei einer legitim abgeschlossenen und zum Vollzug gekommenen Ehe ein. Christus hat (Matth. 19 deutlicher, als Mark. 10 und Luk. 16) auf die Frage der Pharisäer nach den Ursachen einer Ehescheidung geantwortet: Bei jeder andern Scheidung, als der durch Hurerei bewirkten, bleibe das Band der Ehe. Die christlichen Kaiser liessen, wie einst Moses, um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen weitere Gründe zu. Das Gewissen beruhigt sich dabei nicht.

Paulus gestattet 1 Kor. 7 die Scheidung dem Gläubigen wegen Ungleichheit der Religion nicht, erklärt ihn aber im Fall der ungerechten Verlassung für frei und zur Wiederverheirathung berechtigt. Ehebruch und Verlassung um des Glaubens willen sind also nach der Schrift die zwei Fälle, in welchen das Band der Ehe aufgelöst wird, so dass die Personen nicht wie von Menschen, sondern von Gott getrennt werden.

Das Concil lässt auch den wirklichen Bruch der Ehe nicht als Lösung des Ehebandes gelten und verbietet desshalb Kanon 7. die Wiederverheirathung dem unschuldigen Theile bei Lebzeiten des anderen Theils. Mit der oben angegebenen Entscheidung Christi

streiten die paulinischen Sprüche Röm. 7, 2. 3 und 1 Kor. 7, 10 nicht. Dort handelte er nicht von der Ehescheidung, sondern von dem ehelichen Bande, hatte also keinen Grund, dasselbe durch die Hurerei für gelöst zu erklären. Er berief sich auf das Gesetz, welches doch die 2. Ehe nach einer legitimen Scheidung gestattet. Hier, im Briefe an die Korinther, gegen deren Leichtfertigkeit in der Auflösung der Ehe er zu eifern hatte, finden wir im Wesentlichen denselben Standpunkt. Es handelte sich um die Fälle, in welchen die Scheidung dem Gebote Christi gemäss, auf welches Paulus sich ausdrücklich berief, unerlaubt war, also um alle, mit Ausnahme desjenigen der Hurerei. Wie hätte er sonst, wenn die Hurerei nicht als Trennungsgrund von ihm ausgenommen wäre, die Aussöhnung empfehlen und dem verlassenen Gläubigen die Wiederverheirathung gestatten können? Die Väter, welche die Stelle ebenso erklärten, ermahnten den eine zweite Ehe beabsichtigenden geschiedenen Theil zur Busse, hinderten aber jene nicht. Diese seit Augustin einem sehr strengen Urtheil über die Rechtmässigkeit einer solchen Ehe weichende Nachsicht wurde zu Trient verworfen.

Ein Beispiel von ihrer Inconsequenz geben die strengen Trienter mit dem 8. Kanon. Statthaft soll wegen vieler Ursachen eine zeitweilige Trennung der Gatten, was das Lager oder Zusammenwohnen betreffe, auf eine bestimmte oder unbestimmte Zeit sein. Und diese Trennung, welche das Band der Ehe nicht löse, müsse als eine wahre Scheidung nach 1 Kor. 7, 10. 11 gelten. Aber eine solche Trennung hat Paulus keine rechtmässige Scheidung genannt. Die unrechtmässig Geschiedenen sollten entweder sich versöhnen, oder ehelos bleiben. Was Christus von der Gefahr sagt, die mit der ohne vorhergehende Hurerei geschehenen Entlassung eines Weibes verbunden sei, beachten die Trienter ebensowenig, wie die Thatsache, dass sie durch die um vieler Ursachen willen geübte Trennung in mancher Weise die Bande der Ehe selbst lösen und zerreissen.

Das alte Verbot, zur Zeit der drei Hauptfeste Hochzeit zu feiern, wird Kanon 11. bestätigt. Es sollte ehemals die einer würdigen Feier der grossen Communion entgegenstehenden Hindernisse beseitigen. Von der längst verfallenen Sitte war die Meinung entstanden, dass jene Festzeit durch Ehestiftungen nicht entweiht werden dürfe.

Die Ehesachen soll das geistliche Amt allein regeln (Kan. 12). Der Obrigkeit dieselben zuweisen ist der Schrift nicht gemäss. Erbschichter wollte Christus nicht sein, aber auf Fragen über die Ehe gab er Antwort. Ebenso Paulus. Wenn nun auch die Obrigkeit aus Gottes Wort wie in andern Fällen, so in diesen, Unterweisung annehmen, also mit dem geistlichen Amte sich verständigen muss, steht es doch ihr allein zu, Gesetze darüber zu geben.

Von den heimlichen Ehen.

Sie sollen auch ohne den Consens der Eltern gültig sein, so lange eine gegentheilige Entscheidung der Kirche nicht erfolgt sei. Bisher habe diese jedoch solche Verlöbnisse immer verabscheut und verhindert. Mit uns protestiren die natürlichen, bürgerlichen und göttlichen Gesetze. Von den mosaischen unterwirft das vierte die Kinder der elterlichen Gewalt. Da nun eine von Gott geschlossene Ehe seinem Worte, respective seinem Gesetze, nicht widerspricht, so kann ein heimliches Verlöbniss, weil es dagegen verstösst, auf keine Weise eine rechtmässige Ehe begründen.

Zur Ausschliessung der Ehesachen von dem Bereiche des 4. Gebotes berechtigt nicht der Spruch 1 Mos. 2, 24: Der Mann wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen; denn er redet von der schon geschlossenen Ehe, nicht von dem Verhältnisse des Verlobten zu seinen Eltern. So verstanden diese Stelle die Hebräer 5 Mos. 7, 3; Jerem. 29. Paulus hält 1 Kor. 7. die Gewalt des Vaters über sein Kind in Ehesachen aufrecht, und die Kirche lehrte, dass ein legitimer Ehecontract nicht ohne die von Gott geordnete Vermittlung der Eltern geschlossen werden könne. Dahin gehörige Bestimmungen von Päpsten und Concilien bis zum 9. Jahrhundert. Kein göttliches und menschliches Recht fand zu Trient Beachtung, wenn es darauf ankam, des Papstes Herrschaft zu befestigen. So lange die Kirche, d. h. der Papst mit seinen Prälaten, die heimlichen Ehen für gültig erkläre, sollte der Bannfluch Jeden treffen, welcher die Gültigkeit ihnen absprechen würde.

§ 49. Von der Jungfrauschaft und dem Priestercölibat.

Kanon 9. Verflucht sei, wer sagt: Die Geistlichen in den heiligen *ordines* oder die regulirten, welche feierlich Keuschheit angelobt hätten, könnten eine Ehe schliessen, und die geschlossene

sei trotz des Kirchengesetzes oder Gelübdes kräftig, und das Gegentheil sei die Verdammung der Ehe; Alle könnten auch eine Ehe schliessen, welche die Gabe der Keuschheit in sich nicht fühlten, auch wenn sie dieselbe gelobt hätten, da Gott sie den recht um dieselbe Bittenden nicht versagt, noch uns über unser Vermögen versucht werden lässt.

Kanon 10. Verflucht sei, wer sagt: Der Ehestand sei dem jungfräulichen oder ehelosen vorzuziehen und es sei nicht besser und seeliger, in der Jungfräulichkeit oder dem Cölibate zu bleiben, als sich zu verehelichen.

Alles vertheidigt das Concil, auch den ärgerlichen Cölibat mit seinem groben Aberglauben, aber mit so geschickten Wendungen, dass jener gar nicht so schlimm erscheint. Es stellt die Ehe der Keuschheit gegenüber. Von dieser wird zuerst die Rede sein. Es erklärt nicht, um was es bei der Vergleichung der Ehe und Jungfräulichkeit sich handelt. Diese wird zum Zweiten betrachtet. Zuletzt der römische Priestercölibat.

Von der Keuschheit.

Nicht der Ehestand, sondern die unerlaubte, wilde Begierde in und ausser demselben ist es, wodurch die Keuschheit gefährdet wird. Daher die furchtbaren Wirkungen der ungeregelten Lust und das strenge Gottesurtheil über sie. Daher der gegen die Artikel von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung verstossende Wahn, sie sei etwas Indifferentes. Daher die freche Berufung alter und neuer Irrlehrer auf christliche Lehren, wie die von der brüderlichen Liebe unter den Gläubigen, von der Hingabe aller irdischer Güter und der Freiheit vom Gesetze. Auch in Rom hat ein so zügelloser Geist begeisterte Anhänger.

Das Concil findet nicht in der Ehe, sondern nur im Cölibat die Gott angenehme Keuschheit. Diese Ansicht alter Denker und Dichter pflanzte sich in manchen Secten unter den Christen fort, selbst von einigen Vätern früh begünstigt. Sie sahen in der Ehe ein unreines, teuflisches Werk oder wenigstens in der Enthaltung von ihr, namentlich von der zweiten, eine vollkommnere Sittlichkeit. So Tatian, bescheiden Origenes, Tertullian, Hieronymus u. A. Von ihren Gründen, welche Clemens aufzählt, haben die Römischen manche angenommen.

Die Schrift spricht der Gottes Willen entsprechenden Ehe

eine gewisse Keuschheit zu, weil sie Gott angeordnet habe, schliesse, segne und heilige. Der Mann soll sein Weib in Heiligung und Ehre besitzen 1 Thess. 4, 4. Der ungläubige Theil wird durch den gläubigen geheiligt 1 Kor. 7, 14. Glaube, Liebe, Heiligkeit sind mit der Keuschheit in der rechten Ehe 1 Tim. 2, 15, welche dann »ehrlich und fleckenlos« ist Hebr. 13, 4. Die schönsten Tugenden des Weibes werden an der frommen Gattin gerühmt 1 Pet. 3, 1 flg. Freilich ist die nach dem Falle in der Ehe herrschende Begierde nicht etwas Reines und Heiliges, aber sie wird, bleibt sie in ihren Schranken, durch Gottes Anordnung und Segen gereinigt und geheiligt. Manches wird einer solchen Gemeinschaft verziehen, weil sie nach dem Falle nicht bloss ein Amt, sondern auch ein Heilmittel gegen die Unenthaltsamkeit ist.

Von der Jungfräulichkeit.

Das Concil verdammt hinterlistig die Evangelischen, als ob sie die Ehe dem Cölibat, wie der Ketzer Jovinian, dem denselben empfehlenden Apostel Paulus entgegen (1 Kor. 7, 38. 40) vorzögen. Der Streit betrifft aber die Frage: Ob die Annahme des Cölibats Gottes Gnade, Vergebung und die Seeligkeit verdiene, so dass selbst die Ehelosen mit ihrer Vollkommenheit für die Ehelichen in ihrer Unvollkommenheit eintreten könnten? Bejahend antwortete der zu Trient gestorbene Petrus de Soto. Wir halten dies für einen Angriff auf Christi Ehre und die demüthigen Eheleute höher, als die pharisäisch stolzen Ehelosen. Von der sittlichen Beschaffenheit der Letzteren sehen die Trienter ganz ab. Um ihres Standes willen sollen die Ehelosen Geistliche und Heilige heissen, die Ehelichen Fleischliche. Jene sollen die Braut Christi, die reine Jungfrau 2 Kor. 11, 2 darstellen, ungeachtet dass Petrus die gläubigen Ehegatten Miterben der Gnade nennt. Die innigste Verbindung mit Christo gründet sich nicht auf die leibliche, sondern die geistliche Jungfräulichkeit oder auf den rechten Glauben und das reine Gewissen. Daran hat wohl auch Johannes in der Offenbarung gedacht.

Unläugbar zieht Paulus den Cölibat der Ehe vor: Welcher verheirathet (seine Tochter), der thut wohl; welcher aber nicht verheirathet, der thut besser Seeliger ist sie, wo sie also bleibet, nach meiner Meinung 1 Kor. 7, 38. 40. Der Apostel kennt aber keine Verdienstlichkeit des Cölibats. Er nennt auch die Ehe

einen göttlichen Beruf und stellt sie jenem nur aus Gründen der Zweckmässigkeit nach. Er sei zur Erreichung der Gottseeligkeit angemessener in einer verfolgungsreichen Zeit, auch sonst, da die Ehe immer manche Beschwerde mit sich bringe und die Seele leicht zum Irdischen herabziehe. Aber sein Rath geht dahin, dass der Ehelose zwar im Cölibat bleibe, doch der Eheliche bei seinem Streben nach geistlicher Freiheit die Übung der Pflichten auf der 2. Tafel des Gesetzes für einen Gottesdienst ansehe. Wenn er Eheleuten 1 Kor. 7, 5 räth, die Beiwohnung eine Weile zu unterlassen, damit sie zum Beten und Fasten Musse haben, so kann er nur das mehrtägige öffentliche Gebet, nicht das tägliche und dauernde meinen; sonst müsste er die Ehe ganz verbieten. Letzteres ist auch nicht annähernd im 5. und 6. Verse ausgesprochen. Das zeitige Zusammenkommen nach der Enthaltung wird nicht aus Vergunst gleichsam geduldet, als wäre es an sich etwas Unrechtes, sondern als angemessen den Umständen oder aus Rücksicht auf die Schwachheit der menschlichen Natur vergönnt, nicht geboten. Wir nehmen den Paulus als den bessten Ausleger der Stelle Matth. 19, 12 an, wo Christus das ewige Leben den um des Himmelreichs willen sich Verschneidenden verheisst. Augustin hat für den Cölibat einen grösseren Lohn im Himmel in Aussicht gehabt, als für die Ehe, aber das ewige Leben selbst nur als Gottes Gabe um Christi willen demuthsvoll erwartet. — Alttestamentliche Aussprüche, wie Jes. 56, 3 flg., und neutestamentliche, wie Offenb. Joh. 14, 3 flg., dürfen wir wohl übergehen.

Wer die Gabe der Enthaltsamkeit nicht besitzt, taugt nicht zum Cölibat. Warum fehlt sie Vielen? Wegen ihrer Lässigkeit im Beten und Kämpfen wider das Fleisch. So das Concil. Paulus lehrt: Der Eine habe eine Gabe für die Ehe, der Andere für den Cölibat. Die Ehe sei für Jenen das von Gott geordnete Mittel wider die Versuchungen des Satans. Dieses nicht gebrauchen und doch um die Gabe bitten, heisst Gott versuchen und wider seine Ordnung streiten 1 Tim. 5, 14. 15. Ob du die Gabe der Keuschheit besitzest? Prüfe deine Enthaltsamkeit unter Kampf und Gebet gründlich und anhaltend. Gott versagt dir die deinem Berufe entsprechende Gnade nicht. Er theilt seine Gaben verschieden aus. 1 Joh. 5, 15 und Jak. 1, 5 handeln von denen, welche allen Christen zugesagt sind.

Paulus deutet folgende Regeln über die Wahl des Cölibats an. Leidet Jemand durch seine Natur während der Prüfung, so heirathe er. Sonst bleibe er lieber ehelos. Dem seiner Mächtigen ist weder die Ehe verboten, noch der Cölibat geboten. Wer diesen erwählt, muss seinen Beruf dazu und seine Heiligung im Auge haben. Eltern oder andere bejahrtere Freunde müssen den Jüngeren ihren Rath geben. Der Entschluss oder das Gelübde darf nicht vor der vollen Reife der Natur eintreten. Der Cölibat weiche, falls er nicht fördert, der Ehe, damit das Gewissen nicht verstrickt werde. Das Concil lässt Nichts von Allem gelten.

Die sehr wichtige Frage nach der Kraft des Cölibatsgelübdes findet ihre Lösung im alten Testamente nicht. Es redet von moralischen und ceremoniellen Gelübden in Bezug auf ihren Gegenstand. Derselbe war für jene das Gott schuldige Verhalten nach dem Gesetze, für diese äussere Handlungen, welche auf die aus Dankbarkeit treuere Erfüllung des Gesetzes hinweisen sollten. Dieses regelte die an sich freien Gelübde in Bezug auf das Was? und Wie? Es drang auf ihre Lösung, wenn sie statthaft waren, kannte jedoch die unerbittliche Strenge der Römischen nicht.

Das neue Testament begreift die Gelübde nirgends unter die Dinge der Gottesverehrung. Es überlässt die ceremoniellen als Mitteldinge der Freiheit. Die moralischen sind unerlässlich und, wenn nicht als verdienstliche oder gottesdienstliche angesehen, untadelhaft, wie das Taufgelübde. Die Umstände ihrer Lösung hat die Liebe frei zu bestimmen 2 Kor. 8, 8. Zu den Gelübden, welche, ohne Befehl und Wort Gottes im neuen Testament, unerlaubt sind, wenn sie auch auf moralische Zwecke gedeutet werden, gehören die meisten römischen.

Der feste Vorsatz, den Cölibat zu erwählen, ist bei dem Befähigten mit dem Vorbehalt, soweit die menschliche Schwachheit erlaubt, löblich. Ein gutes Gewissen kann das römische Gelübde nicht annehmen. Aus dem Rath des Apostels wird das strengste Gebot. Der angelobte Cölibat sei vorzüglicher, als der nicht gelobte. Er sühne die Sünden und erwerbe Gnade. Er wird auch den Unbegabten empfohlen mit der Verheissung der Hülfe Gottes. Das Gelübde ist für alle Fälle unverbrüchlich. Der Eintritt in die abgeschworene Ehe sei ein viel schlimmeres Laster, als Unkeuschheit und Hurerei.

Betrachten wir die Argumente der Römischen zu Gunsten

ihres Cölibatsgelübdes. Die Schrift sage, man müsse das Angelobte halten. Aber ein solcher Spruch des alten Testaments hat nicht dieselbe Bedeutung im neuen. Verwerfliche Meinungen sind zu beseitigen. Kann man auch dann das Gelübde nicht halten, so trete man in die Ehe. — Paulus verdamme das Brechen des Gelübdes ewiger Jungfräulichkeit 1 Tim. 5, 11. 12: Der jungen Witwen entschlage dich, denn wenn sie geil geworden sind wider Christum, so wollen sie freien; und haben ihr Urtheil, dass sie den ersten Glauben verbrochen haben. Die Kirche unterhielt junge Witwen, welche ihr dafür dienten. Sie betrachtete ihre Ehelosigkeit nicht als verdienstlich, sondern des Erbarmens werth, unter der Bedingung, dass sie ehelos blieben. Der Vorsatz, es zu bleiben, war kein unverbrüchliches Gelübde. Nun heiratheten einige Witwen. Paulus tadelte ihre Unbeständigkeit und ihre Heirathslust insofern, als sie mit Frechheit gegen Christum zusammenhing. Sie gaben ihren »ersten Glauben« (unmöglich nach neutest. Sprachgebrauch = Gelübde) durch wirklichen Abfall von dem Grunde desselben und durch Sünden wider das Gewissen auf. Der Apostel gebot, hinfort nur hochbetagte Witwen aufzunehmen und die zurückgebliebenen zum Heirathen im Herrn nöthigenfalls aufzufordern. Dagegen genügt bei den Römischen ein Alter von 15 Jahren. Die Unenthaltsamen dürfen nicht heirathen. Aber nach Paulus ist der erste Grad der Keuschheit die reine Jungfräulichkeit, der zweite eine treue Ehe. Das Aufgeben des gelobten Cölibats aus Noth ist kein Vergehen wider das Gelübde, aber in das Gebet um Vergebung einzuschliessen. Ohne die nöthige Gabe auf das Recht der Ehe verzichten ist Sünde, geschieht es auch zur Ehre Gottes.

Liesse die Christo angelobte Jungfräulichkeit keine irdische Ehe mehr zu, angeblich auf Grund von Röm. 7, 3, dann dürfte kein Gläubiger in die Ehe treten, denn die Gesammtheit der Gläubigen ist in Christo Gott geweiht 2 Kor. 11, 2. Maria hat das Gelübde ewiger Keuschheit nach Luk. 1, 34 abgelegt, wenn das apokryphische Evangelium des Jakobus Glauben verdiente. 2 Makk. 14, 38 steht Nichts von einem solchen Gelübde.

Die Kirchenväter reden Viel davon, aber zwiespältig, keineswegs für das speciell römische. Überdies stehen sie nach ihrer Erklärung unter der Norm der Schrift. Auf diese mochte Epiphanius sich nicht berufen. Die römische Strenge war den Vätern

unbekannt. Cyprian besonders berücksichtigte die Schwachheit der Natur. Ebenso einige Synoden. Die nach dem Bruch des Gelübdes geschlossene Ehe wurde nicht aufgehoben. Noch die Scholastiker bestimmten die Gelübde, welche nicht abzulegen oder nicht zu halten seien, und nahmen Dispensation, Vertauschung und Abkaufung derselben in Schutz. Auch die Päpste ertheilten zuweilen Höheren Dispense, mehr aus Rücksicht auf den Vortheil ihrer Familien, als auf ihr Gewissen. Das Concil zu Trient verläugnet alle Humanität der Apostel und Väter, als müsste es durch seine gesetzliche Strenge die evangelische Milde der Reformatoren als Leichtfertigkeit richten.

Von dem Cölibat der Priester.

Paulus findet das Ansehn und die Würde des geistlichen Amtes mit dem ehelichen Leben seiner Träger wohl vereinbar. Der Bischof sei eines Weibes Mann, lautet seine Weisung 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6. Er sagt dies eben nicht, als schlösse er Ledige aus, sondern weil er weiss, dass Wenige die Gabe der Keuschheit besitzen, dass auch die Verheiratheten »züchtig und keusch« sein können Tit. 1, 8 und in ihrem ehelichen Leben eine treffliche Vorbereitung für das amtliche Wirken haben. Er nennt das Verbot der Ehe eine Teufelslehre 1 Tim. 4, 1—3 und gebietet, dass bei Allen die Ehe solle ehrlich gehalten werden Hebr. 13, 4. Der Ausdruck: eine Schwester als Weib mit sich herumführen 1 Kor. 9, 5 lässt sich, bedenkt man die Worte und die sittliche Seite der Sache, nur auf ein Eheweib beziehen, auch desshalb, weil der Apostel auf keine Weise den Gemeinden zur Last fallen mochte. Die Ausflucht der Gegner, Weib sei für Kirche zu nehmen 1 Tim. 3, 2, so dass die Verwaltung mehrer Gemeinden durch einen Bischof nicht gestattet werde, verstösst gegen den deutlichen Unterschied, welcher an der Stelle zwischen ihm als Geistlichen und als Familienvater aufgestellt wird.

Dieser Kanon des heil. Geistes verurtheilt das Verfahren der Römischen, welche ihre Priester wegen vorkommender Ehe mit Feuer und Schwerdt verfolgen, die Weihe nur den ewigen Cölibat Gelobenden ertheilen, damit aber der Kirche manche tüchtige geistige und sittliche Kraft entziehen, durch die Aussicht auf grosse Einkünfte unedle Geister anlocken, auch diese zum Theil vollends

verderben, und so den Gemeinden unaufhörlich Anlass zu schwerem Ärgerniss geben.

Die Trienter behaupten nicht, das Verbot der Priesterehe sei göttlichen Rechts, sondern ziehen es in das Gebiet des positiven. Aber darf die Kirche die Gesetze Gottes vermehren? die von ihm den Fähigen gegebene Freiheit beschränken? das vor Gott Ehrliche zum Abscheu machen? eine Teufelslehre kanonisiren? — Der Cölibat ist ein Leiden der Kirche, welches nur durch die Erlaubniss der Ehe geheilt wird. Warum wird er nicht abgeschafft? Sie berufen sich auf die Schrift. Kann aber ein Ausspruch derselben deutlicher sein, als der: Ein Bischof sei eines Weibes Mann? Die Väter waren bei ihren voreiligen Deutungen doch bescheiden und machten keine Gesetze, noch Gewissensstricke daraus. Die fraglichen Stellen des Korintherbriefes sind oben erklärt. Was V. 37 von der Gewalt des Vaters über die heirathsfähige Tochter sagt, wird auf die Kirche mit ihren Dienern übertragen. Abgesehen von der Ungleichheit der Verhältnisse, so darf doch der Vater seine Gewalt wider den Willen und die Fähigkeit der Tochter nicht gebrauchen. Die römische Kirche legt den Priestern mit dem Cölibatsgesetz die furchtbarste Knechtschaft auf. Das Gesetz des Moses kannte solche Strenge nicht, ebensowenig den römischen Wahn, dass ein verheiratheter Priester keinen Gottesdienst halten dürfe. Dieser Wahn war nicht der Grund des seit David abwechselnden Dienstes der Priester im Tempel. Jedenfalls hat Paulus die levitische Unreinigkeit der Ehe als etwas für den Christen nicht Vorhandenes betrachtet, auch für den Geistlichen nicht, wie hinlänglich gezeigt ist.

Aber die Römischen behaupten, im neuen Testamente habe niemals den mit einem geistlichen Amt Bekleideten frei gestanden, sich zu verheirathen. Die Erlaubniss des alten Testaments, dass ein Priester eine Jungfrau zur Frau nehme, ist von dem neuen nicht aufgehoben. Paulus versichert, kein Gebot vom Herrn zu haben, welches einen Ehelosen an den Cölibat binde 1 Kor. 7, 25. Kann Jemand eine Ehefrau ohne Sünde haben, kann er eine Frau auch ohne Sünde heimführen. Die Verheirathung ordinirter Geistlicher ist mithin durch 1 Tim. 3, 2 nicht ausgeschlossen. Menschensatzungen binden keinen Christen im Gewissen, also auch den Priester nicht. Unter den sogenannten apostolischen Kanons will der 50. einen unverbesserlichen Verächter der Ehe unter den

Geistlichen nicht dulden. Das kanonische Recht bezeugt, dass die Orientalen auf den niederen Stufen der Hierarchie sich verehelichten, auf den höheren in der geschlossenen Ehe lebten. Der Occident war strenger, hatte jedoch bis auf Hildebrand verehelichte Geistliche der höheren Stufen hie und da, viele in Deutschland. Innocenz III. hatte gegen die Priesterehe nur dies, dass der Kirche Verbot entgegenstände. Die Griechen verdammen den Priestercölibat bei den Römischen als einen grossen Irrthum und eine schwere Sünde.

Das Verbot der zweiten Ehe (Digamie) ist eine willkürliche Aufhebung des göttlichen Rechts, nach dem Tode der Frau wieder zu heirathen Röm. 7, 2; 1 Kor. 7, 39 und ein grosses Unrecht gegen diejenigen, welche die Gabe der Keuschheit nicht besitzen. Zuerst verwarf Tertullian als Montanist die Digamie. Zweier Frauen Mann sei der, welcher eine zweite Ehe eingehe, wenn auch die erste Frau nicht mehr lebe. Es sei gleich, ob er zwei Frauen zugleich oder nach einander habe; denn Paulus verlange, dass der Christ, welcher als solcher priesterlichen Charakter habe, eines Weibes Mann sei. Später verboten Concilien die zweite Ehe allen Christen, dann nur den Geistlichen. Hieronymus kannte viele zum zweiten Male verheirathete Bischöfe und sah in dem erwähnten Gebote 1 Tim. 3, 2 eine Verdammung der bei Juden und Heiden zu seiner Zeit gebräuchlichen Polygamie, während Andere es auch gegen die Verheirathung bei Lebzeiten einer Geschiedenen deuteten. Das Verbot der zweiten Ehe bindet die Gewissen nicht, da ein ausdrückliches Schriftwort dafür mangelt.

Die Geschichte des Priestercölibats zeigt uns, dass er nicht auf christlichem Boden erwachsen, aber früh in die Kirche unter dem Scheine der Heiligkeit zu schleichen bemüht gewesen, tapfer jedoch oft von den Vätern vertrieben worden ist, aber endlich durch Gewalt Fuss gefasst hat.

Enthaltsamkeit von der Ehe wurde den heidnischen Priestern nicht erlassen, ebensowenig den Priesterinnen (z. B. den vestalischen Jungfrauen). Sie galt Viel bei den jüdischen Secten der Essäer und Therapeuten, nach dem Vorbilde der Ägypter, und fand so in gewissem Grade Eingang bei den Pharisäern. Christus unterschied bei der Wahl seiner Jünger zwischen Ehelichen und Ehelosen nicht und gestattete auch verheiratheten Weibern, ihn zu verpflegen. Trotz der bestimmten Weisungen des Paulus

erlaubten sich in Asien die Nicolaiten Hurerei statt der Ehe, und wurden desshalb von dem Apokalyptiker bekämpft. Apokryphen beriefen sich für den Cölibat auf Christum und das Beispiel der Apostel, z. B. das erdichtete Umherreisen des Paulus und der Tekla. Dies galt den römischen Bischöfen, wie Siricius, für apostolische Tradition. Dagegen erschienen die Freunde des Cölibats dem Ignatius für besessen von jenem abtrünnigen Drachen der Offenbarung. Der 50. apostolische Kanon excommunicirte sie. Dionysius von Korinth gab einem Bischof darin nicht nach, dass der Cölibat den Brüdern (Mitgeistlichen) als das Vollkommnere gezieme. Polykrates in Ephesus zählte sich rühmend sieben Vorgänger als Anverwandte auf.

Das Auftreten der Montanisten und Manichäer regte die Bewunderer einer heiligen Priesterschaft von Neuem an. Origenes wurde im Eifer für die Ehelosigkeit von dem Weltverächter Tertullian und seinem Schüler Cyprian übertroffen. Die elibertinische und arelatensische Synode machte sie dem Geistlichen zum Gesetz. Die ancyranische wollte nur den wortbrüchigen mit Absetzung bestraft wissen, dem heirathslustigen Ordinanden die Ehe gestatten. Das Concil zu Nicäa entschied gegen den Priestercölibat. Eubesius von Cäsarea hatte zuvor für ihn im Sinne Mancher geschrieben. Paphnutius der Bekenner, ein edler Bischof, sprach laut im Sinne des Paulus für die Ehe, selbst ehelos. Man möge den Brüdern nicht ein Joch aufbürden, das für Viele zu schwer, für die ganze Kirche verderblich sein müsse. Er liess aber die — keineswegs allgemeine — Gewohnheit, die im Cölibate Ordinirten darin zu erhalten, unangetastet. Es trat eine Abkühlung der Gemüther ein. Zu Gangra verurtheilte man die Meinung des Eustachius, kein Laie dürfe den gottesdienstlichen Handlungen eines verheiratheten Presbyters beiwohnen. Indessen drängte der ascetische Zeitgeist die Priester zur Meidung der Ehe und gewann dafür, als Jovinian masslos die dämonische Lehre bekämpfte, an Ambrosius, Hieronymus und Epiphanius trotz dem Chrysostomus unermüdliche Lobredner.

Jetzt trat Rom in den Kampf. Siricius erliess ein strenges Edict gegen die Ehe der Priester. Dessen Durchführung gelang in den romanischen Ländern kaum nach zwei Jahrhunderten. Der Orient wies dasselbe ab. Es wurde eine Scheidewand mehr zwischen ihm und dem Occident. Justinian gab vergeblich Gesetze.

Die 6. Synode (die trullanische) ging auf den alten apostolischen Kanon zurück, liess jedoch, namentlich in Bezug auf den Bischof, die Milde der Griechen vor der römischen Strenge in etlichen Stücken zurücktreten.

Die germanischen Völker kämpften viel hartnäckiger, als die romanischen. Das englische erlag erst dem Bunde geistlicher und weltlicher Macht. Ebenso das deutsche, aber nach gewaltiger Anstrengung. Bonifacius leitete sehr vorsichtig die römischen Forderungen ein, nicht auf Concilien, nur gelegentlich. Nach seinem Beispiele mochte der Papst Zacharias den Cölibat zuletzt nur empfehlen. Hundert Jahre später wollte Nicolaus I. die Ehe allein den Lectoren und Cantoren gestatten. Da gab ihm Ulrich, Bischof von Augsburg, eine Antwort voll evangelischen Geistes und deutscher Kraft. (Sie gehört in Nicolaus' II. Zeit.) Priester, Mönche und Nonnen erwählten die Ehe. Manche gelobten bei der Weihe den Cölibat freiwillig, wenn auch die Ausführung des Gelübdes nachher erzwungen wurde. Hildebrand oder Gregor VII. führte mit eiserner Strenge, welche ihm bei den Deutschen den Namen Hellebrand einbrachte, die Erlasse der ihm ergebenen Vorgänger Leo IX. und Nicolaus II. aus. Der seinige lautete: Die ehelichen Priester sollten ihre Frauen fortschicken, die ehelosen keine nehmen. Jeder Ordinand sollte das Gelübde ewiger Keuschheit ablegen. Verehelichte schändeten den Gottesdienst, müssten abgesetzt und wie die Pest gemieden werden. Die meisten Bischöfe fügten sich, weil Niemand ihnen sonst Gehorsam schuldig sein sollte. Der Bischof von Mainz hielt mehre Synoden mit seinen Geistlichen und kam in die grösste Lebensgefahr. Gallische und deutsche Bischöfe setzten den Papst zu Worms 1076 ab. Indessen gewann Gregor wegen seines Streites mit Kaiser Heinrich IV. eine bedeutende Partei. Dieser schützte die zu Geistlichen Erwählten, welche die Ehe festhielten, wenn sie auch ohne Weihe heilige Handlungen verrichteten, und liess die ihres Cölibats sich Rühmenden mit Geisselhieben verjagen.

Weil der Papst die Freiheit des Staats für die der Kirche in dem Kaiser verfolgte, so wurden diese und jener heillos aufgewühlt. Die durch das Gelübde zur Keuschheit sich Verpflichtenden lebten zügelloser, als je. — Nicht Gregor sah seinen Sieg. Er starb im Exil. Urban bereitete den Sieg vor. Er gewann die Fürsten: die Frauen der ungehorsamen Geistlichen sollten an ihrem Hofe die-

nen. Kaiser Heinrich V. verdammte solche als Ketzer und führte das Cölibatsgesetz des Calixt 1123 aus. Dennoch kam ein förmliches Gelübde, wie es Mönche und Nonnen ablegten, bei der Ordination der Geistlichen nicht in Gebrauch. Das Versprechen erhielt aber die gleiche Kraft und verstrickte die Gewissen ebenso fest.

Das Cölibatsgesetz offenbart sein Wesen in seinen Früchten. Sie sind das Gegentheil von dem versprochenen Erfolge, was den Einzelnen und die Kirche anlangt. Es verbietet das Erlaubte und zwingt zum Unerlaubten bis zur grauenhaftesten Verkehrung der natürlichen Ordnung. Die Verbrechen heidnischer Priester und christlicher Ketzer sind in der römischen Kirche oft wiedergekehrt. Luther hat Gregors Gesetz in Rom an der Umgebung des Papstes kennen gelernt und seinen Hass gegen dasselbe auf seine Kirche für immer übertragen.

§ 50. Von dem Fegfeuer.

Verhandlungen des Concils.

Einige wollten nach dem Vorgange des Concils zu Florenz den Ort und das Feuer des Purgatoriums erwähnen. Andere wünschten nur die Erklärung, dass die guten Werke der Gläubigen den Gestorbenen zur Vergebung der Strafen dienten. In dieser Hinsicht genüge, sagte der Erzbischof von Lanciano, die Stelle im Decret von der Messe, wo es heisse, dass sie für die noch nicht ganz von Sünden gereinigten todten Christen als Opfer dargebracht werde. Es sei nur übrig, den Bischöfen zu befehlen, dass sie für die Verkündigung der Lehre von dem Purgatorium, die Beseitigung der Missbräuche und die den Todten schuldigen Gebete Sorge trügen*.

Bestimmungen des Concils.

Da die katholische Kirche, von dem heil. Geiste unterwiesen, nach der heil. Schrift und der alten Tradition der Väter in heil. Concilien und jüngst in dieser ökumenischen Synode gelehrt hat, es sei ein Purgatorium, und die darin festgehaltenen Seelen erhielten eine Hülfe durch die Suffragien der Gläubigen, besonders aber

* *Sarpi l. VIII.* § 72. *p.* 714. 715.

durch das angenehme Opfer des Altars, so befiehlt die Synode den Bischöfen, eifrig zu sorgen, dass die gesunde, von den heil. Vätern und Concilien überlieferte Lehre von den Christgläubigen geglaubt, behalten, gelehrt und überall gepredigt werde. Sie sollen vor dem rohen Volke die etwas schweren und subtilen, die unerbaulichen und der Frömmigkeit nicht förderlichen Fragen von den Predigten ausschliessen; ebenfalls das Ungewisse oder Verdächtige nicht veröffentlichen und behandeln lassen. Was neugierig macht oder abergläubisch oder nach schändlichem Gewinne schmeckt, sollen sie als ärgerlich und den Gläubigen anstössig verbieten. Die Bischöfe mögen sorgen, dass die Suffragien der lebenden Gläubigen: nämlich die Messopfer, Gebete, Almosen, und andere Werke der Frömmigkeit, welche die Gläubigen für andere verstorbene Gläubige zu thun gewohnt sind, den Instituten der Kirche gemäss fromm und gottseelig geschehen und dass, was für jene nach den Stiftungen der Testatoren oder aus einem andern Grunde geschuldet wird, nicht oberflächlich, sondern von den Priestern und Kirchendienern und Anderen, die dies zu leisten verpflichtet sind, sorgsam und genau geleistet werde.

Prüfung.

Betrachten wir die Structur des Fegfeuers oder des Purgatoriums. Es ist der Ort, wo im höllischen Feuer die hienieden ungeleistet gebliebene Genugthuung gebüsst, und die Flecken der Sünde aus der Seele gebrannt werden, damit diese vor dem Gerichte zu den Seeligen hinübergehen könne. Suffragien der Lebenden: Opfer, Gebete und andere fromme Werke kürzen oder mildern die Pein. Die Sündenschuld wird vergeben, die ewige Strafe für die Todsünden aber, durch die Schlüsselgewalt in eine zeitliche verwandelt, muss hier oder dort von uns oder Anderen gebüsst werden. Wir müssen für die geringen Sünden hier oder dort genugthun. — Solcher Wahn ist aus der Unbekanntschaft mit Christo und der Gerechtigkeit aus dem Glauben entsprungen.

Verfolgen wir die Geschichte des Fegfeuers bis zu seinem Anfange, so finden wir ihn im heidnischen Alterthume. Plato sprach von einem Mittelstande der »heilbaren« Seelen nach dem Tode. Da wirke ein materielles Feuer reinigend und straftilgend. Er billigte den Wahn des Volks, dass die Lebenden ihnen helfen könnten. Moses gestattete Opfer nur für Lebende. Der Abfall des

alternden Judenthums von dem Gesetze zeigt sich bei Judas Makkabäus. Er liess Gebete und Opfer für jüdische Krieger, welche, — man meinte für ihren heidnischen Aberglauben, — im Kampfe gegen Heiden gefallen waren, anstellen, damit sie im Gerichte bei der Auferstehung verschont bleiben möchten 2 Makk. 12, 40 flg. Von einem Feuer ist keine Rede. Ohnehin hat dies einzige Beispiel des alten Testaments, weil es von einem apokryphischen Buche berichtet wird, kein dogmatisches Gewicht.

Die philosophirenden Alexandriner, Clemens und Origenes, wurden durch den Gedanken von der Wiederbringung aller Dinge, mithin der endlichen Bekehrung aller bösen Menschen und Engel, auf die Idee von verschiedenen, jener vorhergehenden, Reinigungen der Seelen nach diesem Leben um so leichter geführt, als der von ihnen gefeierte Plato schon Ähnliches gelehrt hatte, und apokryphische Schriften, namentlich von Hermas, bei manchen Christen dafür Empfänglichkeit schafften. Origenes wies alle Gläubigen in Läuterungsfeuer, wusste aber Nichts von Hülfleistungen der Lebenden. Nach langen Disputationen entschied der Orient sich dagegen in der 5. ökumenischen Synode, der Occident im Ganzen dafür. Das altrömische Fegfeuer ist von dem mittelalterlichen verschieden; denn dieses nimmt weder alle Erwählten, noch die unbussfertig Sterbenden auf. Die Zeitgenossen Augustins schwankten rücksichtlich der Frage, ob die Barmherzigkeit Gottes bei Allen das Gericht überwinde. Er aber bestand auf der Ewigkeit der Verdammniss der Teufel und Unbussfertigen und erkannte in den irdischen Trübsalen, mit Berufung auf 1 Kor. 3, 11—15, reinigende Strafen, welche vielleicht nach dem Tode bis in das Endgericht hinein sich fortsetzen möchten.

Die altkatholische Kirchenbusse hatte mit dem Fegfeuer Nichts zu thun. Niemand glaubte, dass die auf Erden nicht geleistete Satisfaction darin abzutragen sei. Auch vor ihrer Abbüssung erhielt der in Todesgefahr Befindliche die Absolution, damit er im Frieden zum Herrn komme. Die Gebete und Oblationen der Alten für die Verstorbenen bezogen sich auch nicht auf einen peinlichen Zustand derselben. Sie waren ein Ausdruck der Sehnsucht, welche den Abgeschiedenen Gutes wünscht, nicht des Kummers, dass sie Qual litten, sondern des Glaubens, dass sie nach dem heissen Erdenkampfe die Erquickung des Sieges genössen. Die Gebete hatten mehr Bedeutung für die Lebenden, welche im Hin-

blick auf die Verheissungen Gottes sich belehren, ermahnen und trösten sollten, als für die Todten, welche als die makellos im Lichte Wandelnden verherrlicht wurden. Die Oblationen waren Opfer des Dankes gegen Gott. Die Apologie hat jene Gebete nicht verworfen, sondern nur die römischen Vigilien und Seelenmessen.

Schädlich wurden die Gebete, indem sie durch ihre Form das Volk zu dem Wahne verleiteten, dass sie sühnend und genugthuend wirkten auch für die unbussfertig Gestorbenen. Dieser Wahn wurde von den Kirchenvätern in Folge des Streites mit dem heftig gegen die Gebete eifernden Aërius geschont. Epiphanius wollte nur ihre Heilsamkeit im Allgemeinen, namentlich für die Lebenden, behaupten. Chrysostomus dehnte ihre Kraft auf die in schweren Sünden Gestorbenen aus. Augustin, der skeptische Disputator über das Purgatorium, meinte, die Gebete wären für die Guten Danksagungen, da sie durch ihre eigenen Verdienste sich helfen könnten, schafften den fast Guten volle Vergebung, den ganz Schlechten eine erträglichere Verdammung. Vor ihm war diese Eintheilung der Vergebung in eine diesseitige und jenseitige unbekannt, ebenso der Gedanke, dass die Verdammten durch fromme Werke der Lebenden erleichtert würden. Er trug diese Vorstellungen zweifelnd vor, wahrscheinlich mit dem Gefühle, dass sie vor der Schrift nicht bestehen könnten. — Wir läugnen nicht, dass einige Kirchenväter den Grund zu dem Bau des römischen Fegfeuers legten, haben aber erwiesen, dass in den Gebeten des Alterthums kein Anhaltspunkt für denselben sich findet.

Gregor der Grosse wandte sich, durch die Aussagen der Schrift in Betreff eines Purgatoriums nicht befriedigt, zu den Todten. Ihre Erscheinungen und Gespräche bewiesen ihm, was er wollte. An irgend einen Ort auf der Erde gebannt, flehten sie Lebende um Hülfe an und kehrten, wenn diese geleistet war, nicht wieder. Bald tauchten unter dem Namen älterer Kirchenväter, wie des Cyrillus und Damascenus, Schriften auf, welche Dinge berichteten, die auch die Trienter, wie sie andeuten, nicht billigen, jedoch auch nicht angeben mögen. Mönche sahen nun in oder ohne Visionen die armen Seelen im Feuer, Eis, Sturm u. s. w. Qualen erdulden. Patricius entdeckte einen Qualort in einem Brunnen. Dessen Fest wird noch von den Römischen gefeiert. Engel und Teufel gaben haarsträubende Offenbarungen. Zur Behauptung des Nutzens der Suffragien erinnerten die Scholastiker an die gliedliche Verbindung

der lebenden und todten Gläubigen nach Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 10, 17; 12, 12—27. Paulus redet hier nur von den lebenden, weiss Nichts von Suffragien derselben für die todten. Man rieth, jede Seele mit möglichst vielen Suffragien zu unterstützen. Der Priester eigne sich als Syndicus der Kirche, deren Verdienst ihm zufalle, zum Darbringen derselben am besten.

Unser Widerspruch, welcher den der gesammten griechischen Kirche, der Waldenser und Wessels bestätigt, ist nicht als Mangel an Liebe gegen die Verstorbenen, noch als Sorglosigkeit um unsere Seeligkeit zu erklären. Wir halten uns allein an das Wort des Herrn aller Seelen. Es redet tröstend von denen, die im Herrn sterben, denn ein freudenreiches Leben erwartet sie. Es kennt keinen Mittelstand zwischen dem Stande der Qual und des Trostes. Die Seele geht aus dem Tode unmittelbar ins Leben Joh. 5, 24, von der Arbeit zur Ruhe Offenb. Joh. 14, 13. Die Lehre von dem Fegfeuer stört manchen Sterbenden in seinem Frieden und verhindert eine gründliche Busse, da Vergebung auch nach dem Tode noch Statt finden soll. Aber die Zeit der Gnade hört mit dem Leben auf. Dort hilft Nichts unser Leiden und das fromme Werk der Hinterbliebenen. Sonst wäre die Erlösung durch Christum keine vollständige.

Wir finden solche Gedanken schon bei den Kirchenvätern, daneben freilich auch andere, welche mit der Schriftnorm nicht bestehen. Sie warnten vor dem dämonischen Trug der Todtengesichte. Dahin gehört die Erscheinung Samuels vor dem von Gott verlassenen Saul, nicht die des Moses und Elias bei Christo; denn ihre Unterredung mit ihm war der Schrift gemäss. Die Neigung, Todte zu befragen, wird getadelt 5 Mos. 18, 11; Jes. 8, 19; Luk. 16, 29—31.

Das trientische Concil führt keine Schriftzeugnisse an. Petrus de Soto kennt nur solche, welche das Fegfeuer »insinuiren.« Alttestamentliche haben gar kein Gewicht. Die neutestamentlichen sind: Offenb. Joh. 21, 27; Matth. 5, 25. 26; Phil. 2, 10; Matth. 12, 32; 1 Kor. 3, 15. Wenn Johannes alles Unreine vom Himmel ausschliesst, so nennt er doch nur Christum als den, welcher dasselbe wegnehme, und kennt keine andere, als die im Glauben an ihn erworbene Reinheit, welche des Eintritts würdig mache. — Soll das Gefängniss, in welches nach Matth. 5, 25. 26 der Unversöhnliche geworfen wird, ein Bild für das Fegfeuer sein, dann muss

es, da jener seine Schuld nicht bezahlen kann, ewig ihn quälen, verliert dann aber seinen Charakter, einen Übergang zu bilden, und fällt mit dem Höllenfeuer zusammen. — Paulus weissagt, dass vor Christo die Kniee der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen sich beugen würden Phil. 2, 10. Der Text versetzt die Letzten gar nicht in ein Feuer, bezeichnet auch nur die Herrscher- oder Richtergewalt Christi über alle Seelen ohne Unterschied. Eine gläubige Verehrung kann nicht gemeint sein; denn zur Gesammtheit der sich Beugenden gehören auch die Gottlosen. Wenn aber auch, wie sollte sie in Feuerqualen bestehen? — Christus stellt für die Sünde gegen den heil. Geist keine Vergebung weder in dieser, noch in jener Welt in Aussicht Matth. 12, 32. Also fänden sie wohl geringere Sünden noch nach dem Tode, schloss Augustin. Markus giebt 3, 29 unzweideutig als Christi Gedanken die Unmöglichkeit der Vergebung bis in Ewigkeit für die Sünde gegen den heil. Geist an, so dass die Möglichkeit der Vergebung für etliche Sünden nach dem Tode nicht aus den Worten Christi gefolgert werden darf. — Am liebsten verweisen die Römischen auf 1 Kor. 3, 12—15. Die Worte: »Wird Jemandes Werk verbrennen, so wird er dess Schaden leiden; er selbst aber wird seelig werden, so doch, als durchs Feuer« — redeten von einem Feuer, welches den Durchgang zur Seeligkeit bilde. Zunächst ist offenbar kein materielles Feuer gemeint, wenn es heisst: als durchs Feuer. Ferner sollen alle Gläubigen hindurchgehen. »Reine Seelen« sind nicht ausgeschlossen. Das Feuer tilgt nicht Flecken der Sünde und ihre Strafen, sondern ist eine Prüfung und zwar für die Werke der christlichen Lehrer noch im irdischen Leben. Die Prüfung besteht in äusseren oder inneren Anfechtungen und Enthüllung der Wahrheit. Das Unächte wird zerstört, und der erwartete Lohn geht verloren. Wer dies erlebt, hat Verlust und Schmerzen, wird aber seelig, weil er auf den rechten Grund gebaut und daran festgehalten hat. Jedenfalls giebt diese metaphorische und von Alters her verschieden erklärte Stelle der Lehre von dem Fegfeuer nur einen schwachen Halt. So bleibt den Römischen ihre Satisfactionstheorie, dass nämlich die Strafe für unsere Sünden entweder hier in Werken der Genugthuung, oder, wenn diese nicht geleistet seien, dort in der Qual des Feuers gebüsst werden müssten, der letzte Grund, auf welchen sie zurückgehen müssen, wenn sie ihn auch nicht behaupten können, wie wir oben gezeigt haben. Gleichwohl

lassen sie eher den Himmel, als das Fegfeuer sich nehmen; denn seine Bedeutung für ihr Lehrsystem und kirchliches Leben ist nicht gering.

§ 51. Von der Anrufung und Verehrung der Heiligen.

Verhandlungen des Concils.

Man war darin einig, dass alle dem römischen Gebrauche widersprechenden Meinungen im Besondern verdammt werden sollten. Der Erzbischof von Lanciano forderte für die Bilder der Heiligen nur eine auf die dargestellten Personen zu beziehende Ehre, Lainez noch eine andere wegen ihrer Consecration und Aufstellung an einem heiligen Orte. Der Legat Hosius empfahl die Ansicht des Erzbischofs, jedoch ohne den Gebrauch von Ausdrücken, welche der Meinung des Lainez entgegen sein könnten*.

Bestimmungen des Concils.

Die heil. Synode giebt allen Bischöfen und den übrigen Trägern des Lehramtes den Auftrag, dass sie nach dem seit den ersten Zeiten des Christenthums recipirten Brauche der katholischen und apostolischen Kirche und nach der Übereinstimmung der heil. Väter und den Beschlüssen der heil. Concilien die Gläubigen vorzüglich in Betreff der Vermittlung und Anrufung der Heiligen, der Ehre der Reliquien und des legitimen Gebrauches der Bilder sorgsam unterrichten und sie darüber belehren, dass die mit Christo regierenden Heiligen ihre Gebete für die Menschen Gott darbringen, es gut und nützlich sei, sie demüthig anzurufen und, auf dass ihnen Wohlthaten von Gott durch Jesum Christum, unseren Herrn, unsern alleinigen Erlöser und Heiland, zu Theil werden, zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hülfe sich zu wenden; dass jene aber gottlos denken, welche läugnen, dass die Heiligen, welche die ewige Seeligkeit im Himmel geniessen, angerufen werden müssten, oder welche behaupten, sie beteten für die Menschen nicht, oder ihre Anrufung, damit sie auch für uns Einzelne beteten, sei Götzendienst oder streite mit dem Worte Gottes und der Ehre Christi, des einigen Mittlers Gottes und der Menschen, oder es sei

* *Sarpi l. VIII.* § 72. *p.* 715. 716.

eine Thorheit, die im Himmel Herrschenden mündlich oder geistig anzuflehen.

Prüfung.

Viele Gegner wollen von dem groben Aberglauben, um den es hier sich handelt, den Streit auf andere Dinge lenken. Wir versagten den Heiligen die schuldige Ehre und Feier, sprächen ihnen das seelige Leben, ja das Leben überhaupt, sowie alles Wissen von dem Geschicke der streitenden Kirche und alle Theilnahme an demselben ab.

Grundlose Beschuldigungen! Das Andenken der von Gott Geehrten ist uns heilig. Die Sitte, es zu feiern, ist von dem alten Bunde in den neuen übergegangen. Mit dem Evangelium wird die That des Weibes, welches köstliches Wasser auf Christi Haupt goss, gerühmt wie manche andere, welche im Glauben und in der Liebe zu ihm geschah. Die Schrift verbietet den von den Römischen als folgerichtig geforderten Schritt von der Verehrung der Heiligen zur Anrufung und Anbetung. Paulus und Petrus erfuhren es, wie leicht man ihn mache, Apg. 14, 11 flg.; 10, 25. 26. Johannes wurde zwei Male von dem Engel, welchen er anbeten wollte, getadelt Offenb. Joh. 19, 10; 22, 8. 9: »Ich bin dein Mitknecht und deiner Brüder. Bete Gott an!« Die rechte Verehrung verherrlicht Gott in den Heiligen, preist ihre Gaben und deren Gebrauch und empfiehlt ihre Tugenden zur Nachahmung. So die Apologie. Die Heiligen sind Gottes auserwählte Rüstzeuge, beredte Zeugnisse seiner Gegenwart in der Kirche, seine Lichter in der Welt Matth. 5, 14—16. Maria, die Gebenedeite unter den Weibern, brachte Gott ein triumphirendes Loblied in tiefster Demuth dar. Die Freunde Gottes verdienen Ruhm für ihre Arbeit und Treue bis in den Tod. Die besste Verehrung besteht in ihrer Nachahmung, natürlich soweit ihr Leben und Wandel der Schrift entspricht und in den Grenzen des allgemeinen Christenberufes mit seinen Aufgaben sich hält. Wenn wir so die Heiligen nach ihrer wahren Geschichte ehren, stellen wir sie gewiss in das hellste Licht. Die Römischen geben die falschen Darstellungen nicht auf, wenn sie auch für unsern Wandel kein Vorbild sein dürfen, und führen so manche edle Geister irre. Und dennoch wird auch für solche Heilige ein Cultus in Gaben, Opfern, Gelübden und dergleichen verlangt. — Die abgeschiedenen Gläubigen sind und leben bei Christo. Dass sie schlafen, lehren die Wiedertäufer, nicht wir.

Der Ausdruck: »todte Heilige« ist der Schrift und dem Alterthume gemäss. Es giebt ja auch in diesem Leben Heilige. Der Papst macht nicht erst dazu Gestorbene durch seine an das römische Heidenthum erinnernde und sehr kostspielige Kanonisation. — Fern liegt uns der Gedanke, dass die hohen Seeligen, trunken von ihrem himmlischen Glücke, Nichts von der streitenden Kirche wüssten und ihr nichts Gutes wünschten oder erflehten. Dass sie es thun, lässt sich wohl annehmen, aber nicht gewiss glauben; noch weniger, dass sie besondere Wünsche verstehen, erhören und helfen, weil ein bestimmtes Schriftzeugniss mangelt.

Der Streit dreht sich also nicht um die den Heiligen schuldige Ehre, noch um ihr Leben nach dem Tode, noch um ihre Theilnahme an dem Geschicke der streitenden Kirche. Die Anrufung derselben, wie sie die Römischen treiben, wird von uns bekämpft. Besonnene Gegner geben sie für eine Anrede aus, dass jene an uns denken möchten, nicht für das Verlangen, uns aus eigener Macht zu helfen. Etliche: Sie sei nur ein in das Gebet zu Gott gemischter Wunsch, die Heiligen möchten unser gedenken. Andere: Sie sei nur eine Erinnerung an ihr Sorgen um uns und an Christi Interpellation zu ihren Gunsten oder ein Wunsch, die Heiligen möchten das thun, was sie doch schon thun.

Das trientische Concil lässt solche Milderungen des groben Aberglaubens nicht zu. Wir sollen die Heiligen anrufen und zu ihren Gebeten und ihrer Hülfe uns wenden, damit wir Wohlthaten von Gott durch Christum erlangen. Genaueres geben uns die öffentlich anerkannten Schriften, namentlich die üblichen Gebete, Sequenzen, Hymnen. (Eine grosse Zahl hat Chemnitz in sein Werk aufgenommen, auch den auf die Maria umgeschriebenen Psalter, nebst einigen Gesängen, ihrer Litanei und der ihr auf dem costnitzer Concil gesungenen Sequenz.) Erwähnen wollen wir nur, dass fast jedes Land und jede Stadt ihren Heiligen zum Patron hat, ebenso für jeden Stand und jede Noth ein solcher bestimmt ist. Aber das Concil will doch allen Aberglauben beseitigt wissen. Wäre dieser Beschluss ausführbar, was er nicht ist, weil das Concil sich nicht näher erklärt, so fielen gerade die Stücke weg, welche ihm die wesentlichen sind, nämlich folgende. Die Heiligen müssen in unseren Bedrängnissen angerufen und in ihrer Weise angebetet werden. Sie sind mildere und theilnehmendere Vermittler, als Christus. Sie machen uns durch ihre überpflichtigen Verdienste

der Zusagen Gottes würdig. Sie haben von Gott alle uns unentbehrlichen Wohlthaten zur Austheilung empfangen und sind als Gabenspender, als Helfer und Bewahrer in geistlichen und leiblichen Dingen anzusehen. Daher müssen wir ihre Gnade und Hülfe suchen. Sie verstehen die besonderen Wünsche der Gläubigen, denen sie nahe sind, und haben ein jeder besondere Geschäfte zur Verwaltung erhalten.

Welche Stelle der Schrift enthält aber eine Lehre über die Anrufung der Heiligen? Es mangelt auch Gebot, Verheissung und Beispiel. Die Trienter wissen's wohl und schweigen. Christus verwarf die Anbetung der Samariter, weil sie Gottes Zeugniss nicht für sich hatte. Gott will nur den ihm zusagenden Dienst. Jeder andere ist ohne wahren Glauben, werthlos und verwerflich. Ferner sollte doch die Kirche es als eine grosse Wohlthat schätzen, dass sie die so vielen Völkern verborgene wahre Anbetung Gottes kennt. Sie ist ihre Weisheit und Gottes Ruhm. Es giebt keine grössere Tugend und keinen wirksameren Trost, als den Dreieinigen anzurufen im Namen des Mittlers, der uns Unwürdige vertritt. — Die Anbetung der Heiligen wird der wahren beigemischt, als wäre diese ungenügend oder nicht wirksam genug. Diese Willkür und die mit ihr verbundene Gefahr, so wie das Nutzlose und Thörichte fühlten besonnene Gegner, wie Erasmus, Cassander, Hoffmeister und Andere wohl, welche an Augustins bald zu erwähnende Rede sich erinnerten.

Wo erlaubt die Schrift, die Heiligen als Gnadenspender anzureden, als verdienten sie unser Vertrauen, wie Gott, ja mehr als Gott, weil er die Ausübung seiner Barmherzigkeit an sie abgetreten habe? Solcher grobe Aberglaube wird von dem Concil zwar nicht vertheidigt, aber auch nicht verworfen. Sollen wir die Heiligen für mittelbare Gabenspender ansehen, so stellen wir sie Christo gleich, der doch als Haupt und Mittler über ihnen steht und allein Gaben auszutheilen hat. Christus ist ferner nicht nur Mittler der Erlösung, sondern auch der Intercession, und die Wirksamkeit der letzteren hängt von seinem Verdienste der Erlösung ab. Er ist der allein befähigte und verordnete Vertreter unserer Unwürdigkeit, wie der Brief an die Hebräer oft erklärt. Es ist Vergötterung der Creatur, diesen Theil seines Priesterthums auf die Heiligen zu übertragen oder sie daran Theil nehmen zu lassen. Und welch ein Widerspruch gegen die Schrift liegt in der Meinung, dass sie mit

uns mehr Mitleiden hätten, als Christus! Hebr. 2, 17; 4, 15. 16. Wenn nur der anzurufen ist, an welchen wir glauben sollen, so müssen wir den Heiligen die Göttlichkeit Christi beilegen. Aber die Schrift sagt nirgends Etwas vom Glauben und Anrufen in Bezug auf die Heiligen. Hören und erhören sie unsere Gebete, dann haben sie freilich die Eigenschaften der Allwissenheit und Allmacht. Schreiben die Römischen diese ihnen im Ernst zu, so müssen sie den Vorwurf der Menschenvergötterung unumwunden als einen gerechten anerkennen.

Die Schriftbeweise der Gegner sind so schwach, dass sie selbst darauf kein grosses Gewicht legen. Sie stützen sich zum Theil auf alttestamentliche Stellen, wie 2 Sam. 14; 1 Kön. 2, 17 flg., welchen zufolge die Majestät Gottes und unsere Unwürdigkeit eine Vertretung durch heilige Personen in seiner Nähe nothwendig mache. Aber es ist doch zum Wenigsten eine grosse Thorheit, von menschlichen Sitten eine Anwendung auf Himmlisches zu machen. Christen ziemt keine Vorstellung von Gott, wie sie die alten Griechen und Römer hatten. Ist Christus von Gott zum Mittler hingestellt, so müssen und dürfen wir andere Mittler nicht suchen. Die Heiligen bitten allerdings auf Erden für uns; aber daraus ist auf ihre Fürbitte im Himmel kein Schluss zu machen, noch weniger auf die Anrufung derselben. Altes und neues Testament enthält kein Beispiel, dass Gott nicht nur von Lebenden, sondern auch von Verstorbenen Fürbitten gutgeheissen habe. Jerem. 15, 1 und Ezech. 14, 14 wird nur ein solcher Fall angenommen. Die häufig wiederkehrende Bitte der Hebräer, Gott möge seiner Knechte, z. B. der Patriarchen 2 Mos. 32, 13, des David Ps. 132, 10 flg., gedenken, erinnerte ihn nicht an deren Verdienste, sondern an die denselben gegebenen Verheissungen. So auch Jes. 63, wo eine Anrufung der Patriarchen, weil sie von dem Geschicke des Volkes auf Erden Nichts wüssten, als unnütz bezeichnet wird V. 16. Der Ausdruck: Den Namen der Erzväter über Jemandem nennen (1 Mos. 48, 16) ist ein Hebraismus, welcher die Aufnahme der Söhne Josephs in deren Familie und Bundesrechte bezeichnet. Hiob 33, 23. 24 nimmt der Dichter an, dass ein Engel nicht als Vertreter vor Gott, sondern als Dollmetscher des göttlichen Willens bei dem Menschen erscheine. Der reiche Mann in der Qual, von welchem Christus in dem bekannten Gleichnisse redet, ruft allerdings Abraham an, dass er zu seinen Brüdern den Lazarus sende. Aber sollen wir von den

Verdammten, welche aus Furcht vor Gott an ihn selbst sich nicht wenden mögen, die Verehrung desselben lernen, um, wie sie, keine Erhörung zu finden? — Wie können wir die Anrufung der gestorbenen Heiligen rechtfertigen, da wir auch die lebenden nicht anrufen, sondern nur bitten dürfen, dass sie mit uns durch Christum Gott anrufen? Sonst widersprechen wir der Schrift, nach welcher Christus sein Priesteramt ohne Theilnehmer verwaltet. Die Anrufung gebührt weder Lebenden, noch Todten, denn sie schliesst den Glauben an die Göttlichkeit, Gnade und Macht der angerufenen Personen in sich. Das Concil will in solchem Sinne die Verehrung der Heiligen festgehalten wissen. Die Engel erhalten die zur Ausführung ihres Dienstes nöthige Erkenntniss und Macht, aber von den Heiligen sagt die Schrift Nichts der Art aus, ebensowenig davon, dass sie Offenbarungen von Gott empfangen. Ihre Möglichkeit läugnen wir nicht. Die Gebete der Heiligen in der Offenbarung Joh. 5 und 6 enthalten keine Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse und Wünsche der Lebenden, von deren Gebeten Kap. 8, 3. 4 die Rede zu sein scheint. Wenn die Schrift die äusserliche Verehrung frommer Männer Anbetung nennt, so meint sie damit nicht auch die religiöse, die Beugung des Herzens in der Anrufung, entschuldigt also die Anbetung der Heiligen nicht, wenn diese auch dem höchsten Wesen untergeordnet werden. Augustin unterschied die den Menschen zukommende Ehre von derjenigen, welche Gott gebührt und nannte jene *dulia*, diese *latria*, welche auf Menschen übertragen *idololatria* oder Götzendienst sei, indem sie angerufen oder angebetet würden. Die Römischen beachten nur den Unterschied der Worte, nicht der Sache, der Schrift ganz zuwider, welche den Begriff der *latria* deutlich erkennen lässt und unter demselben Anrufung und Anbetung begreift. Ps. 50, 14. 15 ermahnt: Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde. Und rufe mich an in der Noth; so will ich dich erretten, so sollst du mich preisen. — Dass die Anrufung der Heiligen durch Wunder beglaubigt worden sei, würde Gewicht haben, wenn die Schrift davon berichtete. Nach dem Abschluss der Offenbarung in der Schrift können Wunder kein neues Dogma bestätigen. Schliesslich wollen wir die Zeugnisse der Väter, welche hier in Betracht kommen können, in einer zusammenhängenden Erzählung von dem Ursprunge und der Entwicklung des Heiligencultus beleuchten.

Christus beseitigte durch den reinen Begriff von Gott und seiner Verehrung jeden Gedanken an das Dasein von Untergöttern, Dämonen und Heroen, die nach der Meinung der Heiden und mancher Juden, welche die Engel und die Seelen der Gerechten an deren Stelle setzten, für die Menschenwelt sorgten und zwischen ihr und dem Höchsten das Geschäft der Vermittler und Dollmetscher verwalteten. Schon die Apostel mussten vor Solchen warnen, die unter dem Scheine der Demuth Engel verehrten Kol. 2, 18. Gebete der Kirche zeigen bis in das 3. Jahrhundert Nichts von solchem heidnischen Aberglauben. Nur Ketzer, namentlich gnostische, waren ihm damals zugethan. Die Feier der Todestage der Märtyrer an ihren Monumenten erneuerte, wie ein Brief der Christen in Smyrna um 167 beweist, ihr Gedächtniss und reizte die Lebenden zur Nacheiferung an. Ungefähr derselbe Gedanke lag der Aufzählung frommer Abgeschiedener bei der Feier des Abendmahls nach Dionysius *hier. eccles. cap.* 3 zum Grunde. Später setzte der Aberglaube sich an diesen beiden Sitten fest.

Von den Griechen wurde er zuerst begünstigt. Origenes äusserte vorsichtig, die Meinung von der Fürbitte der Seeligen für die Irdischen sei nicht unangemessen, verwarf aber oft ihre Anrufung im Kampfe mit dem Heiden Celsus *lib.* 8. *c. C.* Cyprian bat die Lebenden um ihre Fürbitte nach dem Tode. Erst Basilius und die beiden Gregore nahmen Anreden an Heilige aus Nachsicht gegen das Volk und Neigung zu lebhafter Darstellung in Leichenreden auf, jedoch nicht ohne Äusserungen des Zweifels. Ihr grosses Ansehn bestärkte das Volk in seinem Wahne. Epiphanius benutzte seinen Streit wider eine Secte von Weibern, welche der Maria Kuchen opferten und daher den Namen der Kollyridianerinnen erhielten, um mit apostolischem Geiste den heidnischen Unfug des Heiligendienstes zu bekämpfen. Chrysostomus stimmte ein, da er die verderblichen Früchte desselben im Leben des Volkes reifen sah. Jeder solle selbst an Gott im Namen Christi sich wenden, dann finde er Erhörung nach dem Beispiele der im Evangelium bei Christo Hülfe Suchenden. Er lobte die Fürbitte der Heiligen, sowohl die irdische, als auch, — jedoch seltener, — die himmlische, niemals ihre Anrufung. Theodoret von Cyrus verwies auf den 35. Kanon der Synode zu Laodicea, welcher die Anbetung der Engel verdammt. Wenn wir auch ganz Entgegengesetztes in etlichen

seiner Werke finden, die nicht alle ihm sicher angehören, so ist jedenfalls gewiss, dass der Heiligencultus in der Kirche noch nicht allgemein verbreitet war. Darum konnte Cyrill dahin bezügliche Anklagen des Julian Apostata abweisen. Der von der 5. ökumenischen Synode als Monophysit verdammte Petrus Fullo führte die Erwähnung der Gottesgebärerin in das öffentliche Kirchengebet ein. Erst die 7. Synode sanctionirte die Anrufung der Heiligen mit der Anbetung ihrer Bilder. Von Damascenus wurde erzählt, dass Maria ihm zufolge seines Gebets die Hand wieder hergestellt habe, welche auf Befehl des Kaisers Leo abgehauen worden sei. Jetzt herrscht der gröbste Aberglaube unter den Griechen ebenso stark, wie unter den Lateinern.

Von diesen gingen Hilarius und Ambrosius in ihren Reden über das Maass der den Heiligen schuldigen Ehre weit hinaus, obwohl der Letzte, wenn er die Schrift auslegte, alle Überschreitung strafte. Vigilantius eiferte dagegen mit Heftigkeit. Sein Gegner Hieronymus vertheidigte die Gegenwart der Heiligen bei den Lebenden und ihre Fürbitte, jedoch nicht ihre Anrufung im eigentlichen Sinne. Augustin hat die Verirrung seiner Zeit besser, als irgend ein Anderer, erkannt und sie so schonend als möglich getadelt. Dass die Heiligen im Himmel Fürbitte bei Gott einlegten, während dieser an ihren Memorien auf der Erde angerufen würde, glaubte er, bezweifelte aber ihre unsichtbare Gegenwart hienieden und ihre Macht, Gaben mitzutheilen. Die Kirche habe ihre Gebete bei den Gräbern der Märtyrer nicht an diese, sondern an Gott zu richten. Sie zu verehren durch Opfer und Anrufung (*latria*), dürfe Keiner wagen. Sie müssten geehrt werden mit einem liebevollen, nicht mit einem unterwürfigen Sinne, um der Nachfolge, nicht um der Religion willen. Er schrieb die Wunderwerke der Heiligen Gott zu, welcher dadurch den Glauben an Christum, in dessen Kraft die Märtyrer gelitten hätten, stärken wollte. Mit allem Eifer drang er auf die wahre Anbetung Gottes und die Mittlerschaft Jesu Christi, welchem als dem alleinigen Versöhner der Welt ausschliesslich das Amt, die Gläubigen im Himmel zu vertreten, gegeben worden sei.

Dieses Urtheil Augustins blieb ohne Erfolg. Hieronymus hielt ihm das Gegengewicht. Die ganze Richtung der Kirche begünstigte den Fortschritt auf dem verkehrten Wege. Gregor der Grosse nahm die Anrufung der Heiligen in die Litanei oder das öffentliche Kir-

chengebet auf. Dichter, wie Prudentius und Fortunatus, erleichterten die Einführung dieser Sitte. Die Römischen führen sie auf Chrysostomus zurück; aber die unter seinem Namen bekannte Messe nennt ihn selbst unter den Heiligen (—stammt nicht aus späterer Zeit). Die Anrede an die Heiligen ist in diese Messe erst durch die *Versio Leonis Thusci* gebracht worden. Der Deutsche streubte sich gegen das ins Christenthum hinübergetragene Heidenthum, welches mit der römischen Gottesdienstordnung allgemeine Geltung gewann, sehr lange. Eine Litanei, welche in dem Kloster Corvey an der Weser zur Zeit des Papstes Stephan und des Königs Arnulph gebräuchlich war, enthält Anrufungen von Heiligen, aber stets mit dem Schlussruf: Erhöre Christe! oder mit dem längern Satze: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Die Hälfte des Gebets beschäftigt sich allein mit Christo, welcher unter Anderem heisst: unsere Erlösung, Erhöhung, Barmherzigkeit, unser Licht, Weg und Leben. Später verlor sich alle Spur des reinen apostolischen Glaubens. Die Heiligen wurden unabhängig von Gott und Christo als Helfer fast in jeglicher Noth angerufen. Aber die Wahrheit hatte immerfort ihre Freunde und Bekenner, wenn sie auch den Freimuth eines Epiphanius und Augustin nicht besassen: einen Claudius Presbyter, Jonas Aurelianensis, Hildebertus Turonensis, den heil. Bernhard, Alensis und Bonaventura.

§ 52. Von den Reliquien der Heiligen.

Bestimmungen des Concils.

Auch der heil. Märtyrer und anderer bei Christo Lebenden heilige Körper, die, einst lebendige Glieder Christi und Tempel des heil. Geistes, zum ewigen Leben von ihm erweckt und verherrlicht werden sollen, sind zu verehren, weil Gott durch sie viele Wohlthaten den Menschen verleiht: so wie die durchaus verdammt werden müssen, welche behaupten, dass Verehrung und Ehre den Überresten der Heiligen nicht gebühre, oder dass sie und andere heilige Monumente von den Gläubigen ohne Nutzen geehrt, und zur Erlangung ihrer Hülfe die Memorien der Heiligen umsonst besucht werden, wie denn die Kirche jene schon längst verdammt hat und auch jetzt verdammt.

Prüfung.

Wenn das Concil die irdischen Reste der Heiligen verehrt wissen will, so meint es nicht so sehr die schriftgemässe und altkatholische Verehrung derselben, obwohl diese erwähnt wird, sondern die abergläubische. Die Römischen stellen die durch den Papst approbirten Reliquien zur Schau, ehren sie durch Berührung, um deren göttliche Kraft auf sich zu übertragen (wie Amulete), durch Niederfallen und Ausschmückung, um durch diesen Gott wohlgefälligen Dienst reichen Ablass zu erlangen. Das Gebet, das Abendmahl, der Eidschwur werde durch eine äusserliche Verbindung mit ihnen wirksamer. Auch das Concil neigt sich solchem Aberglauben zu. Strafen wir ihn, so wird er mit der Verehrung beschönigt, welche der Schrift und dem Alterthume zufolge den Reliquien gebühre.

Das Heidenthum verabscheute sie als etwas Unreines. Das Christenthum sieht dies nur daran, insofern sie in ihrer natürlichen Beschaffenheit sich darstellen. Der heil. Geist wirkt erneuernd auch auf den Körper. Als dessen Wohnstätte ist er geheiligt. Bei der Auferstehung wird er dem verklärten Körper Christi ähnlich. Um desswillen, was die Gnade aus ihm in diesem Leben macht und in jenem machen wird, gebührt ihm ein ehrenvolles Begräbniss, den Beispielen des alten und neuen Testamentes gemäss. Die Gebeine der Patriarchen, des Täufers und des Stephanus erfuhren Nichts der Art, was die Römischen an denen der Heiligen thun. Josephs Überreste wurden von seinem Volke aus Ägypten fortgetragen und im Lande der Verheissung bestattet. Das Hervorziehen der Leiche aus dem Grabe galt als eine Beschimpfung derselben und Missachtung des Wortes, dass der von der Erde Genommene wieder zur Erde werden müsse. Man schloss nicht so: Gott habe durch die lebenden Propheten Wunder verrichtet, darum werde er solche auch durch die todten verrichten. Die Gebeine des Elisa blieben im Grabe, obwohl ein Todter, der auf sie gefallen war, wiederbelebt wurde 2 Kön. 13, 21. Es ist ein selbsterwählter, daher verwerflicher Cultus, welchen das Concil für die Reliquien fordert, indem es sie zu den Mitteln zählt, durch welche wir viele Wohlthaten erwerben sollen.

Die Gedächtnissfeier, welche die altkatholische Kirche an den »Schlafstätten« der Märtyrer hielt, begeisterte Manche zur Nach-

ahmung derselben im Glauben, in der Liebe und Standhaftigkeit. Basilidianer, Cajaner, Arianer wurden, weil sie ihr Bekenntniss durch Theilnahme daran nicht verläugnen wollten, verdammt. Konstantin brachte zur Anlockung der Heiden die Reste von Apostelschülern in feierlichem Pompe nach seiner Residenz. Ein Beispiel von schlimmen Folgen. Mit dem heidnischen Gepränge drang der heidnische Aberglaube in die Kirche: solche Reliquien wären wie Schutzgötter zu verehren. Wunderbare Wirkungen derselben wurden verbreitet. Nun drängte man sich in die alten Gräber, trug die vermeinten Heiligenreste umher, setzte sie meist unter einem Altare bei und rief sie um leibliche und geistliche Gaben an. Die Mönche trieben damit einen ergiebigen Handel, welchen die Priester an sich zogen. Es fehlte nicht an Betrug. Eine Synode zu Carthago gebot, die über zweifelhaften Reliquien erbauten Altäre zu zerstören. Aber sie fürchtete das Volk. Es wollte nur in den durch solchen Schatz geheiligten Kirchen beten und die Sacramente nehmen. Wallfahrten traten schon zu Augustins Zeit ein nach Rom und Jerusalem, nicht, wie bisher, aus vernünftigen Gründen, sondern um daselbst eine grössere Gnaden- und Geistesfülle zu erlangen. Vergeblich waren seine Klagen, ebenso wie die früherer Väter und einzelner furchtloser Männer nach ihm.

Die schriftgemässe und altkatholische Verehrung der Heiligenkörper liegt dem Concil nicht am Herzen. Sonst würde es auf ihr gutes Beispiel, nicht auf die Erlangung ihrer Hülfe hingewiesen haben.

§ 53. Von den Bildern.

Bestimmungen des Concils.

Ferner soll man Bilder Christi, der Gott gebärenden Jungfrau und anderer Heiligen besonders in den Tempeln haben und behalten und die schuldige Ehre und Verehrung ihnen erweisen, nicht dass eine Gottheit oder Tugend in ihnen wäre, um welcher willen sie geehrt werden müssten, oder dass man Etwas von ihnen erbitten oder das Vertrauen darauf setzen solle, wie einst von den Heiden geschah, welche ihre Hoffnung auf Götzen setzten; sondern weil die Ehre, welche ihnen erwiesen wird, auf die von ihnen dargestellten Urbilder sich bezieht, so dass man durch die Bilder, welche man küsst und vor denen man das Haupt entblösst und

niederfällt, Christum anbetet und die Heiligen, welchen jene ähnlich sind, verehrt. Dies hat von den Concilien besonders die zweite Synode zu Nicäa gegen die Bilderstürmer bestimmt.

Die Bischöfe sollen aber sorgfältig lehren, dass durch die Geschichten von den Geheimnissen unserer Erlösung, welche durch Gemälde oder andere Nachbildungen ausgedrückt sind, das Volk belehrt und bestärkt werde, die Glaubensartikel sich ins Gedächtniss zu rufen und fleissig zu erwägen; dann aber, dass man von allen heiligen Bildern einen grossen Gewinn habe, nicht allein weil das Volk der von Christo ihm gegebenen Wohlthaten und Geschenke sich erinnert, sondern auch weil Gottes durch die Heiligen verrichtete Wunder und heilsame Beispiele den Gläubigen vor die Augen gestellt werden, auf dass sie Gott dafür Dank sagen, zur Nachahmung der Heiligen Leben und Sitten einrichten und sich erwecken lassen, Gott anzubeten und zu lieben und die Frömmigkeit zu üben. Wenn Jemand wider diese Decrete lehrt oder denkt, so sei er verflucht.

[Hierauf folgen Verordnungen, welche falsche und abergläubische Vorstellungen, sowie schnöden Gewinn, endlich alles Unsittliche und Unschickliche von der Verehrung der Bilder fern halten sollen und den Bischof, erforderlichen Falls von einem Provinzialconcil unterstützt, für die Beobachtung derselben verantwortlich machen.]

Prüfung.

Luther ist in seinem Kampfe gegen die Bilder der Römischen nicht so weit gegangen, wie die Reformirten, welche aus Religiosität durchaus keine in ihren Kirchen duldeten. Er hielt solche, welche wahre und nützliche Geschichten darstellen, weder für ein nothwendiges, noch für ein verwerfliches Erbauungsmittel. Die Trienter begnügen sich damit nicht, obwohl sie einen Unterschied zwischen der heidnischen und römischen Verehrung aufzustellen bemüht sind.

Was jene betrifft, so ist es eine übertriebene Liebe oder Furcht, welche Bilder abwesender Personen, zumal die von Meisterhand verfertigten, mit abergläubischer Ehrfurcht betrachten kann. So war es namentlich bei den alten Römern der Fall, dass man das Andenken an die Thaten grosser Männer durch Aufstellung von Statuen ehrte. Man glaubte eine geheime Verbindung

zwischen diesen und den grossen Geistern annehmen zu müssen. Was den Bildern der Götter zu Theil wurde, z. B. Gebete, Gelübde, Opfer, Lichter, Fasten, Feste, Umhertragen u. a. m., konnte den vergötterten Menschen nicht versagt werden. Der römische Heiligendienst ist von dem heidnischen Heroencultus nur dem Namen, nicht der Sache nach verschieden. Das gesteht Ludovicus Vives ein. Allein ungebildete Heiden waren es, welche den Stoff der Bildsäulen für etwas Göttliches ansahen. Die Gebildeten betrachteten dieselben als Zeichen der Gegenwart der Himmlischen, glaubten, sie wären wohl mit göttlichen Kräften ausgerüstet, oder wollten jene nur im Bilde verehren. Die Römischen stehen nicht höher, als diese Heiden, indem sie die den Bildern erwiesene Ehre auf ihr Urbild beziehen.

Das alte Testament macht viele Götzen der Heiden namhaft und verspottet sie oft, besonders desshalb, weil sie, obwohl Gebilde der Menschen, diesen göttliche Hülfe bringen sollen. Die Römischen dürfen sich auf die Erscheinungen Gottes unter verschiedenen Gestalten nicht berufen. Dass man unter Bildern zuweilen den wahren Gott verehrte, wurde als Verehrung fremder Götter gestraft 1 Mos. 35, 2. 4; 2 Mos. 32, 4; Jos. 24, 14 flg., Ez. 20, 7 flg. Moses verwirft die Darstellung von irgend welchen Wesen in der Welt, also auch der Engel und seeliger Menschen, wenn sie einem äussern oder innern Dienste der Wesen selbst oder Gottes gilt 2 Mos. 20, 3—5; 5 Mos. 5, 7—9; 3 Mos. 26, 30, ebenso wie offenbaren Götzendienst.

Das apostolische Wort: Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern 1 Joh. 5, 21, blickt auf das mosaische Verbot zurück. Dieses erstreckt sich nicht auf den Gebrauch heiliger Bilder zur Erinnerung an wahre und nützliche Geschichten Jos. 22, 27 oder zur würdigen Ausschmückung der Gotteshäuser (Cherubim). Die in der Wüste errichtete eherne Schlange wurde lange aufbewahrt und erst dann zerbrochen, als man ihr Rauchwerk darbrachte 2 Kön. 18. Sündlich ist jedenfalls der Gebrauch lehrreicher und erbaulicher Bilder nicht, aber ebensowenig nothwendig. Was die Bilder von Gott und Christo betrifft, so gehen am sichersten die, welche mit den schriftgemässen Vorstellungen von ihnen sich begnügen. Das Wesen der Gottheit selbst kann und darf nicht durch eine Gestalt versinnlicht werden, weil dies auf verkehrte und abergläubische Gedanken führen muss. Sonst sind historische

Darstellungen der Gestalten, welche die Schrift Gott und Christo beilegt Dan. 7, 9 flg.; Luk. 3, 22; Offenb. Joh. 1, 13; 4, 2, unverwerflich. Der pharisäische Abscheu vor jeglichen Bildern war dem alttestamentlichen Gesetze und Herkommen nicht gemäss. Der erste und zweite Tempel hatte Bilder. Wo uns der Beruf zur Zerstörung abergläubischer Gemälde fehlt, müssen wir dieselben nach dem Beispiele des Paulus Apg. 28, 11 dulden.

Das Christenthum kannte in den ersten Zeiten keine Abbildungen im Cultus bis in das vierte Jahrhundert. Christus hat über den Gebrauch von Bildern Nichts verordnet. Daher richteten die Apostel Lehre und Cultus ohne dieselben ein. Den Heiden gegenüber, welche auf die Bilder ein grosses Gewicht legten, nannte die Kirche der ersten Jahrhunderte Solche, die einer rein geistigen Verehrung Gottes abgeneigt waren, wie die Gnostiker Basilides und Karpokrates, Ketzer. Auch die Bethäuser bargen keine Gemälde oder Statuen von Christo und den Heiligen. So konnte der heidnische Philosoph Celsus die Christen für Atheisten halten, für schlimmer, als die Barbaren. Origenes erwiederte ihm, dass die Entbehrlichkeit solcher Cultusgegenstände ein Zeichen von der Vollkommenheit der christlichen Religion sei. Der Mensch trage mit der vernünftigen Seele Gottes Bild an sich und suche als Christ ein von dem Geiste Gottes beseelter Tempel zu sein. Wozu Bilder von Göttern anrufen, fragte Lactantius, da diese überall gegenwärtig sein müssten? Er nannte jene grosse Puppen, welche durch ihr Aussehn rohe Menschen, die zu dem Himmlischen sich nicht zu erheben vermöchten, fesselten. Konstantin hat keine Bildwerke, die er sonst liebte, in die Kirchen gebracht. Bis auf Hieronymus duldeten Väter von bewährter Frömmigkeit Nichts der Art in den Gotteshäusern. Nur Tertullian erwähnt Kelche mit dem Bildnisse des das verirrte Schaf suchenden Hirten. Jene Geschichten von Darstellungen Christi und der Apostel durch gleichzeitige Künstler sind nach Gelasius Dist. 15 moderne Enthüllungen, welche mit Vorsicht aufgenommen werden müssen.

Mit dem Gebrauche der Bilder im Cultus hat die älteste Kirche nicht den historischen verworfen, wenn sie denselben auch eine Stelle im Gotteshause versagte. In Cäsarea stand eine Statue, welche Christum darstellte, wie er das blutflüssige Weib heilt. Eusebius hat sie gesehen. Eine Zeit lang vergass man ihre Bedeutung. Julian der Abtrünnige liess sie niederwerfen und von dem

heidnischen Pöbel zerbrechen. Die Christen brachten die Bruchstücke wieder zusammen, verehrten sie aber nicht. Konstantin stellte das in den Wolken ihm gezeigte Kreuz allein zu militärischen Zwecken dar. Gegen das Ende des 3. Jahrhunderts erschienen Bilder von Märtyrern u. A. in einzelnen Kirchen. Einige Bischöfe waren durchaus dagegen, wie Epiphanius und die Mitglieder des elibertanischen Concils, andere billigten ihren historischen Gebrauch (Cyrill, Basilius, Chrysostomus). Gregor der Grosse strafte zwar ihre dem Volke theuer gewordene Verehrung, beförderte sie aber theils durch seine Gewohnheit, Christum vor dessen Bildern anzubeten, theils durch seinen Ausspruch, dass Bilder den Ungebildeten nützlicher wären, als die Schrift, welche doch weder Gebot noch Verheissung dafür giebt. Noch die 6. trullanische Synode hat nur den historischen Gebrauch gebilligt. Damals sah man zuerst den leidenden Erlöser am Kreuze dargestellt zum Gedächtnisse seines Werkes. Die Anbetung der Bilder wurde nach einem langen und furchtbaren Streite von der 7. Synode zu Nicäa, welche die Beschlüsse der bilderfeindlichen Synode von 754 für ungültig erklärte, zum Dogma erhoben 787.

Wir fragen billig nach der Beweisführung. Sie ist höchst leichtfertig. Der dogmatische Gebrauch wird von dem historischen nicht deutlich unterschieden. Für die Nothwendigkeit der Bilder in den Kirchen wird z. B. die Erwähnung der Cherubim auf der Bundeslade Heb. 9, 5 angeführt, für das Alter ihrer Verehrung erdichtete Aussprüche von Kirchenvätern. Die Synode spricht von einer Begrüssung und ehrenvollen Anbetung der Bilder, lässt zwar die Latria dem göttlichen Wesen, erwartet aber von jenen oder von den durch sie bezeichneten Prototypen göttliche Hülfe.

Die Trienter verwerfen nur zum Scheine allen Aberglauben, da sie auf die Nicäner sich berufen. Man höre, wie diese mit der Schrift argumentiren. Jener Hauptspruch Matth. 4, 10: »Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen« wird trotz 2 Mos. 20, 4. 5 damit entkräftet, dass »allein« nur vor »dienen«, nicht vor »anbeten« stehe. Nach Christi Wort: »Wer mich sieht, siehet den Vater« sei die Ehre, welche dem Abbild gebühre, auf das Urbild zu beziehen. Augustin wollte nicht, dass die fleischliche Knechtschaft des symbolischen Cultus der Juden zurückgeführt würde. Einige forderten bestimmte Zeugnisse der Schrift. Man verschloss ihnen den Mund mit dem Gorgonenhaupte der Tradition.

Natürlich fehlten auch Hinweisungen auf weltliche Gewohnheiten und Wunderzeichen nicht. Wer wird einem solchen Concil noch Glauben schenken?

Der Occident war zum Theil von der Orthodoxie desselben nicht überzeugt. Karl der Grosse liess die von Hadrian ihm zur Bestätigung geschickten Beschlüsse in den — vor wenigen Jahren aufgefundenen — *libris Carolinis* widerlegen und eine Synode fränkischer und deutscher Bischöfe zu Frankfurt 794 energisch gegen die Anbetung der Bilder protestiren. Ludwig der Fromme sandte seinen Hofprediger Claudius nach Oberitalien. Hier kämpfte er mit Wort und Hand gegen die Bilder. Sein Buch wurde vergebens von Jonas in Orleans bekämpft 840. Noch zur Zeit des Friedrich Barbarossa war der Bilderdienst in Deutschland verboten. Im Orient war er indessen seit der Regierung der Theodora, welche auf einer Synode 842 ihn bestätigte, zur dauernden Herrschaft gelangt. Der Occident sollte gleichwohl den Orient im Aberglauben übertreffen. Die Scholastiker gaben dem Bilde und dem Urbilde die gleiche Ehre. Die Bilder von Christo sollten angebetet, die der Heiligen angerufen werden. Man weihte sie ein, um Gebete an sie zu richten, in der Meinung, dass Gott dann leichter und früher uns erhöre. Alles dies wird von dem trientischen Concil nicht verworfen, sondern indirect bestätigt, indem es an die Beziehung zwischen dem Bilde und dem Prototyp erinnert und auf die Synode zu Nicäa sich beruft.

§ 54. Von dem Ablass.

Bestimmungen des Concils.

Da die Macht zur Ertheilung des Ablasses von Christo der Kirche eingeräumt ist, und da diese solche von Gott ihr gegebene Macht auch in den ältesten Zeiten ausgeübt hat, so lehrt und befiehlt die heilige Synode, dass der dem christlichen Volke so überaus heilsame und durch die Autorität der heiligen Concilien bewährte Gebrauch des Ablasses in der Kirche beibehalten werden solle und verflucht diejenigen, welche ihn für unnütz erklären oder die Macht zur Ertheilung desselben der Kirche absprechen. Sie wünscht jedoch, dass man bei seiner Ertheilung nach der alten und bewährten Gewohnheit der Kirche Mässigung anwende, damit die Kirchenzucht durch allzu grosse Willfährigkeit nicht ent-

kräftet werde. Weil sie aber die hier eingeschlichenen Missbräuche, welche die Ketzer zur Schmähung dieses herrlichen Namens des Ablasses veranlasst haben, emendirt und corrigirt zu sehen wünscht, so beschliesst sie durch dieses Decret im Allgemeinen, dass aller schnöde Erwerb für dessen Erlangung, woher die meisten Missbräuche im Christenvolke gekommen sind, gänzlich weggeschafft werden solle. Was aber die übrigen Missbräuche anlangt, welche aus Aberglauben, Unwissenheit, Mangel an Ehrfurcht oder einer andern Quelle irgendwie entstanden sind, giebt die Synode, weil dieselben wegen mannigfacher Verderbnisse der Orte und Provinzen, wo sie begangen werden, im Einzelnen nicht füglich verboten werden können, allen Bischöfen den Auftrag, dass jeder solche Missbräuche seiner Kirche sorgfältig sammle und sie auf der ersten Provinzialsynode angebe, auf dass sie auch nach dem Erkenntniss der anderen Bischöfe dem römischen Papste sogleich gemeldet werden, dessen Ansehn und Klugheit über das, was der ganzen Kirche dienlich sei, beschliesse, so dass das Geschenk des heiligen Ablasses fromm, heilig und unverfälscht an alle Gläubigen ausgetheilt werde.

Prüfung.

Das Concil hat die römische Lehre von dem Ablass wider unser Erwarten festgehalten und nur den Handel mit demselben, welcher die nächste Veranlassung zur Reformation gab, beseitigt. Ablass (Verzeihung, Erlass) bedeutet eine solche Vergebung der nach der Busse noch schuldigen kanonischen (kirchlichen) oder göttlichen Strafe (öfters der Strafe und Schuld zugleich), welche nicht umsonst, sondern mit der Erwerbung eines Theiles des Schatzes der Kirche für Geld oder andere Leistungen gewonnen werde. Dieser Schatz enthalte die überschüssigen guten Werke der Heiligen, mit den Verdiensten Christi vermischt. Der Papst besitze den Schlüssel zu dem Schatze und theile selbst oder durch seine Delegaten den Ablass für eine gewisse Summe Geldes oder eine bestimmte Leistung aus.

Diese Sätze haben in der Schrift nicht allein kein Fundament und Zeugniss, sondern streiten auch mit ihr in den höchsten und vornehmsten Glaubensartikeln. Sie verstossen gegen die Lehre von Christi Verdienst, von Gottes Vergebung, von den Schlüsseln des Himmelreichs, von dem Glauben und den guten Werken. Ist

denn Christi Genugthuung ohne die unsrige nicht vollständig, und Gottes Gnade durch die des Priesters beschränkt? Bindet denn der Papst, was Christi Schlüssel löset? Verschafft nicht der Glaube allein die Vergebung, sondern auch das Geld oder ein frommes Werk? Können die Thaten und Leiden der Heiligen, welche selbst gering von ihrem Werthe dachten, nicht allein ihren eigenen, sondern auch fremden sittlichen Mangel decken? Derselbe Apostel, welcher zu Simon sprach: Dass du verdammt werdest mit deinem Gelde, weil du meinst, Gottes Gabe werde durch Geld erlanget Apg. 8, 20, hat die Ablassprediger als die falschen Lehrer angekündigt, welche »aus Geiz mit erdichteten Worten an uns handthieren würden« 2 Pet. 2, 3.

Einige Scholastiker, wie Durandus de St. Porciano, Antoninus, Roffensis, Prierias, haben eingestanden, dass die Schrift sie hier im Stiche lasse, und lieber auf die Irrthumslosigkeit der römischen Kirche sich berufen. Roffensis bemerkte jedoch, die erste Kirche habe die Schrift wohl nicht so gut gekannt, wie die spätere, daher Nichts vom Fegfeuer und Ablass gewusst. Die für den letzteren aufgesuchten Stellen sind aber von der Art, dass sie ihm in der That nur schaden. Hervorzuheben Matth. 16, 19 und 2 Kor. 2, 10. Jene Rede, in welcher Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs zuspricht, beschreibt nicht den Ablass. Sie handelt von keinem besonderen, die gewöhnliche priesterliche Absolution ergänzenden Acte des Petrus oder seines vermeintlichen Nachfolgers. Jeder Gedanke an eine Unvollständigkeit des gewöhnlichen Absolutionsactes ist ausgeschlossen. Was dieser gelöst hat, das ist völlig gelöst und nicht im Geringsten noch zu binden. Petrus hat kein Vorrecht zu einer besondern Absolution erhalten. Die ihm hier versprochenen Schlüssel werden Joh. 20, 23 vergl. Matth. 18, 18 allen Jüngern gegeben, dass sie dieselben nach Christi Vorgange verwalten sollten. Er hat den Absolvirten keine Strafe auferlegt. Wie Petrus mit den übrigen Aposteln das Amt der Absolution verwaltet hat, so ist es von der Kirche tausend Jahre lang geschehen.

Lindan betont 2 Kor. 2, 10. Da lese man ja, dass Paulus dem von den Korinthern absolvirten Ehebrecher die auferlegte und zum Theil noch abzubüssende Strafe wegen ihrer Fürbitte oder ihrer überschüssigen Verdienste erlasse. Es sei wahrscheinlich, dass er auch einen Ablassbrief für Geld oder das Versprechen einer Wallfahrt ausgestellt habe. — Der Apostel handelt hier von einem Fall der Kirchenzucht. Sie bezweckte vornämlich eine gründliche

Sinnesänderung des Ehebrechers. Paulus verhängte mit der Gemeinde den Bann über den Unbussfertigen, nicht über den Bussfertigen. Der Bussfertige erhielt, da seine Busse genügend erschien, in der Absolution vollen Erlass und zwar auf Grund des Verdienstes Christi, nicht der korinthischen Gemeinde. Diese leitete, wie jede andere, die Vollmacht zur Ertheilung des Ablasses von Christo ab. Der Papst hat nicht mehr Gewalt, als die übrigen Glieder der Kirche, eben nach den Worten des Paulus V. 10: »Welchem ihr etwas vergebet, dem vergebe ich auch. Denn auch ich, so ich etwas vergebe Jemandem, das vergebe ich um euretwillen an Christi statt« (ἐν προςώπῳ Χριστοῦ). Die Römischen sollten von dieser Stelle gänzlich schweigen, wenn sie dadurch sich nicht mahnen lassen wollen, an die Stelle des Ablasses die apostolische Kirchenzucht zu setzen.

Die Römischen haben ferner auf einige Stellen, 2 Sam. 12, 13; 24, 14—16; Jon. 3; 4 Mos. 16, 47. 48 vergl. Luk. 15; 1 Kor. 11, 32, in welchen von zeitlichen Strafen die Rede ist, die nach Vergebung der Schuld und ewigen Strafe von Gott auferlegt, aber den Büssenden bisweilen erlassen oder gemildert werden, den Satz gebaut, dass die zeitlichen Strafen ganz oder zum Theil von dem Papste erlassen werden können. Allein die dem Gläubigen auferlegten Leiden sollen, wie oben gezeigt ist, ihm nützen, nicht der göttlichen Gerechtigkeit genugthun. Früchte der wahren Busse hervorzubringen, zu kämpfen wider den fleischlichen Sinn, auszuharren in den mannigfachen Leiden dieses Lebens, das sind Aufgaben von Gott, welche der Papst uns nicht erlassen kann. Er könnte die kanonischen Strafen der Alten in ihrer Weise handhaben, wenn sie noch im Gebrauch wären. Statt derselben sind Satisfactionswerke ohne und wider die Schrift erdichtet, welche entweder in diesem Leben zu verrichten, oder im Fegfeuer abzubüssen seien. Da sie auf Menschensatzungen beruhen und Nichts mit der evangelischen Vergebung zu thun haben, so ist deren Erlass unnütz und trügerisch.

Die Worte des Paulus: »Ich erstatte an meinem Fleische, was noch mangelt an den Trübsalen Christi für seinen Leib, welcher ist die Gemeine« — sollen beweisen, dass die Heiligen durch ihre Leiden das genugthuende Leiden Christi vollkommen gemacht hätten und ihre überschüssigen Verdienste den übrigen Gliedern der Kirche zu gute kommen liessen in dem päpstlichen Ablass.

Als ob die von Christo bewirkte Versöhnung mangelhaft wäre! Christus, das Haupt, leidet noch in seinen Gliedern, den Gläubigen, deren Leiden er auf sich zieht als ihr Haupt. So musste auch Paulus von solchen Leiden Christi sein Maass erfüllen zum Bessten der Gemeinde.

Wir brauchen wohl nicht ausführlich zu zeigen, dass Paulus 2 Kor. 8, 13. 14 eine Geldunterstützung der Korinther und überschüssige Verdienste der Christen in Jerusalem nicht ausgetauscht sehen will, sondern meint, dass die Korinther den nothleidenden Brüdern in Jerusalem für die Mittheilung des Evangeliums wohl eine Unterstützung aus Dankbarkeit gewähren müssten.

Der Ausdruck des apostolischen Symbolums: »Die Gemeinschaft der Heiligen«, erklärt nur den vorhergehenden: »katholische Kirche« und bezeichnet 1) die Gemeinschaft der durch den heil. Geist geheiligten und mit Christo, dem Haupte, vereinigten Menschen; 2) den gemeinsamen Genuss der Güter des Reiches Gottes; 3) eine solche Zusammengehörigkeit, welche Alle zu Werken der Liebe gegen einander verpflichtet.

Wie kann nun das Concil sagen, Christus habe den Ablass der Kirche eingeräumt? Ebenso falsch ist die Behauptung, er stamme aus der ältesten Zeit. Fast 1200 Jahre hat das Christenvolk von dem römischen Ablass Nichts gewusst. Vergebung erlange man ohne Arbeit und Kosten, lehrte Chrysostomus, schon wenn man dem Feinde verzeihe. Auch ohne Reisen an heilige Orte, wiederholte Augustin. Nicht ein einziges zuverlässiges Zeugniss oder Beispiel lässt sich dafür aus dem Alterthume anführen. Roffensis gesteht: Fegfeuer und Ablass wären späten Ursprungs und dieser erst durch die Furcht vor jenem ins Leben gerufen. Lindan dagegen findet ihn bei den Alten in der öffentlichen Busse oder den kanonischen Satisfactionen (Strafen der Kirche). Aber der Unterschied zwischen dem römischen und dem altkatholischen Ablass ist sehr bedeutend. Die Gebräuche der öffentlichen Busse, um öffentlicher, grober Vergehen willen von der Kirche auferlegt, hiessen bei den Griechen kirchliche oder kanonische Strafen (nach 2 Kor. 7, 11), bei den Lateinern Genugthuungen, weil der Gefallene nicht so leicht Aufnahme in die Kirche fand, sondern derselben ihretwegen und seinetwegen durch eine bestimmte äussere Bezeugung seines bessern Sinnes Genüge thun musste. Das Volk nahm das Wort: Satisfaction in der gewöhnlichen Bedeutung:

einen Beleidigten befriedigen oder eine Schuld tilgen. Dies geschah durchaus gegen den Willen der Kirchenväter, wenn die Römischen auch widersprechen. Die altkatholischen Bussgebräuche wurzelten in der apostolischen Zeit, waren aber bei Weitem nicht so einfach, wie die apostolischen. Nachdem der Gefallene freiwillig oder nach einer Ermahnung oder der Excommunication zur öffentlichen Busse (*exomologesis*) sich gemeldet hatte, musste er sich tief demüthigen, bis ihn der Bischof, oft auf die Fürbitte der Gemeinde, mit dieser durch die Zulassung zur Communion wieder vereinigte.

Die Römischen haben noch den Namen der Satisfaction, aber weder die alten Gebräuche, noch den alten Zweck derselben festgehalten. Ihre Genugthuung soll eine Abbüssung der Strafen für alle möglichen Sünden sein. Von deren Nothwendigkeit wussten die Alten Nichts. Für die täglichen oder geringeren Sünden genügte ihnen die Bitte um Vergebung und die Besserung, welche zuweilen Satisfaction genannt wurde. Sie ertheilten dem Bussfertigen, welcher öffentlich sich hätte demüthigen müssen, in der Todesgefahr die erbetene Absolution ohne den Wahn, dass er die nicht gebüsste Strafe im Fegfeuer erdulden müsse. Ethische, nicht dogmatische Gründe hatten die Alten bei ihrer Busszucht. Die auf diese hinzielenden Aussprüche sind Abweichungen von der Regel. Erst nach dem gänzlichen Verfall der kanonischen Satisfaction bildeten sich neue Satisfactionen aus.

Nach der Grösse der Fälle stellten die Alten gewisse Strafen durch *canones poenitentiales* fest. (Chemnitz hat viele aus den Acten der Concilien zu Nicäa und Ancyra, aus dem Burchard und Gratian mitgetheilt.) Ihre Strenge machte schon damals eine Ermässigung (*relaxatio, moderatio*), später Ablass (*indulgentiae*) genannt, nothwendig. Ein solcher Nachlass trat ausserdem in Folge der Fürbitte des Volks oder der Märtyrer, auch ohne diese kraft bischöflicher Vollmacht ein, jedoch immer nur dann, wenn Zeichen ernster Reue bemerklich waren. Ganz unausführbar wurden die Bussregeln, als der Wahn von der Kraft des *opus operatum* zur Erwerbung der Gnade statt der inneren Busse die äussere hervorgekehrt und auf die Spitze getrieben hatte. Man vertauschte nun einen Theil der Strafen mit Beten, Almosen, Wallfahrten und anderen Werken oder kaufte sie mit Geld ab. Schon Zeitgenossen Karls des Grossen bemerkten das Umsichgreifen epicureischen Dünkels und der Unsittlichkeit. Leichtfertig absolvirten die Geistlichen nach der Lei-

stung eines Theils der Satisfaction, später vor jeglicher Busse, und endlich bestimmten sie dieselbe erst nach der Absolution. Jetzt ist von der alten Zucht nur ein Schatten, eine Posse übrig geblieben. In Halberstadt wird jährlich ein Mensch gedungen, welcher, aus der Kirche getrieben, vor der Thür während der vierzig Tage obwohl gut genährt, doch wie von Fasten traurig stehen muss, bis er am Tage des Abendmahls wieder hineingeführt wird.

Aus der Vertauschung und Abkaufung entstanden neue Satisfactionen, für welche die Priester einen neuen Ablass feilboten. Die Priester sollten nämlich befugt sein, statt der alten Strafen die eingeführten Vertauschungen und Loskaufungen den Büssenden aufzulegen. Diese neue Busse sollte auch mit neuem Ablass abgekauft werden, wie wir bald zeigen werden. Mit ihr kaufe man durch unverpflichtete Werke einen Theil der zeitlichen Strafe, nach Einigen auch der ewigen Strafe und Schuld ab. Die Androhung der Fegfeuerqualen drängte die Menschen, die verlangten Busswerke zu verrichten oder den Ablass zu kaufen. Dieser noch heute bräuchliche Ablass kam zwischen 1150 und 1200 auf. Er war anfangs ein Erlass der auferlegten Busse zum Bessten der Armen oder öffentlicher, besonders kirchlicher Bauten. Das Volk griff zu. Das Lateranconcil von 1215 rügte die Unmässigkeit im Austheilen. Wenige Gelehrte tadelten diesen Ablass. Einigen schien er im kirchlichen und göttlichen Gerichte von Nutzen zu sein. Einzelne nannten ihn einen frommen Betrug. So verspreche die Mutter ihrem Kinde wohl einen Apfel und gebe ihn nicht, um durch das Versprechen etwas Gutes bei demselben zu wirken. Der Ablass erhielt in der Blüthezeit der Scholastik höhern Werth, als je zuvor. Die in der Absolution nicht erlassenen Strafen, ferner die ausserdem nach dem Ermessen des Priesters, den alten Bussgesetzen und der göttlichen Gerechtigkeit schuldigen müssten jetzt oder im Fegfeuer abgebüsst werden, wenn man den Ablass nicht kaufen wolle. Der Kirchenschatz gebe das Äquivalent für denselben. Die Bischöfe verfügten über ihn mit beschränkter, der Papst mit unbeschränkter Macht. Das Gebiet der erforderlichen Leistungen erweiterte sich. Die Kraft des Ablasses sollte Lebenden und Todten zu Gute kommen. Gültig mache ihn die Vollmacht des Austheilers und die Andacht des Empfängers. Die letztere erschien Einigen unwichtiger, als die Leistung des im Ablassbriefe Aufgegebenen. Thomas lehrte, er gelte das, was sein Wortlaut

angebe. Sieben Jahre Ablass bedeutet, dass Jemand so viel Ablass erhalte, als er verdienen würde, wenn er sieben Jahre lang Busse gethan hätte.

Die Päpste beuteten diese neue Empfehlung ihres Ablasses mit einer schrankenlosen Kühnheit aus. Der Anblick des wachsenden Gewinnes steigerte die Habgier. Das Concil zu Vienne klagte über Missbräuche bei den unberufenen Verkäufern, mit welchen Rom seinen Gewinn nicht theilen wollte. Das Jubeljahr, welches nach der Bestimmung des Erfinders Bonifacius VIII. nach hundert Jahren wieder gefeiert werden sollte, wurde nach immer kürzeren Pausen angesagt, damit der »übervolle« Ablass möglichst viele Besucher der Basiliken des Petrus und Paulus beglücken könnte. Der Ablassschatz Roms umfasste über eine Million Jahre. Clemens VI. gab den Besuchern ausser dem Erlasse der Schuld und Strafe noch einige Seelen aus dem Fegfeuer in den Kauf. Umsonst protestirte die pariser Facultät. Als der Zudrang der Italiener abnahm, wurden die fernen Völker herbeigelockt. Und sie kamen wie Bienenschwärme. Später liess ihnen der Papst durch Gesandte an Ort und Stelle die kostbaren Briefe ausstellen. (Chemnitz hat einige mitgetheilt.) Kirchen, Klöster, Kapitel, Hospitäler u. s. w. erhielten das Privilegium, damit zu handeln. Solche Concessionen wurden für eine gewisse Zeit aufgehoben, wenn die Jubiläumsfeier in Rom gehalten werden sollte. Es trat auch wohl der Fall ein, dass der Papst den von seinem Vorgänger verkauften Ablass zurücknahm, und so die Käufer betrog. Die »Confessionalien« ermächtigten einen Geistlichen, dem Besitzer dieser Diplome einmal oder öfter volle Vergebung zu ertheilen. Der meiste Betrug wurde mit dem für den Fall des Todes Jemandem ertheilten Ablass getrieben.

Zeugen der Wahrheit gegen diesen heillosen Unfug fehlten zu keiner Zeit. Den Waldensern folgten Wiclef und Huss mit seinem Freunde Hieronymus, einer ihrer Richter, Gerson, welcher die kirchlichen und göttlichen Strafen unterschied und Christo allein die Macht zur Ertheilung solchen Ablasses zuschrieb, Theologen zu Paris, endlich Wessel, Johann von Wesel und Savonarola. Fast alle Völker klagten; das deutsche am kräftigsten. Die leichtgläubige Menge werde ausgesogen, namentlich auf dem Lande durch die Stationarii, misstrauisch wegen der Verwendung des Geldes und im höchsten Grade unsittlich. Das wären die Folgen des »heiligen Geldhungers« so mancher hochgestellter Geistlichen.

Die Gewinnsucht des prachtliebenden Leo und Tetzels Unverschämtheit trieben Martin Luther zum Widerspruche, anfangs gegen den Missbrauch des Ablasses, dann vielfach gereizt gegen ihn selbst, weil er unverträglich sei mit den Hauptlehren des Evangeliums. Die Gegenschriften der Theologen und die Bannflüche des Papstes steigerten den Abscheu gegen den Ablasshandel, selbst bei vielen Gegnern der Reformation. Die katholischen Stände erklärten in Augsburg 1530, dass sie, solange derselbe bestehe, ihrer Religion und Kirche sich schämen müssten. Der Kaiser möge dessen Abstellung von dem Papste fordern. Lange ist er seitdem nicht ausgetheilt worden. Das Concil zu Trient hat den Gebrauch des Ablasses für heilsam erklärt, alle Missbräuche und den schändlichen Gewinn verboten, die Ausführung dieses Verbotes den Bischöfen und dem Papste überlassen, welcher für das Besste der Kirche sorgen werde. Pius V. hat diesen Auftrag so verstanden, dass er den Ablass wie sonst als volle Vergebung aller Sünden, nur nicht für Geld, denen auszutheilen sich berechtigt hielt, welche mit Fasten, Beten und Almosen für den glücklichen Erfolg des Bündnisses gegen die Türken sich bemühen würden 1571.

§ 55. Von dem Fasten.

Bestimmungen des Concils.

Überdies ermahnt die heil. Synode und beschwört bei der allerheiligsten Ankunft unseres Herrn und Heilands alle Geistlichen, dass sie als gute Streiter alles das, was die heil. römische Kirche, die Mutter und Meisterin aller Kirchen, beschliesst, auch das in diesem und den andern ökumenischen Concilien Beschlossene allen Gläubigen fleissig empfehlen und jede Sorgfalt anwenden, dass sie allen jenen Bestimmungen und denen vorzüglich gehorchen, welche zur Ertödtung des Fleisches dienen, wie die Wahl der Speisen und die Fasten, oder welche Mehrung der Frömmigkeit bezwecken, wie die andächtige und gewissenhafte Feier der Festtage, indem sie das Volk häufig ermahnen, seinen Vorgesetzten zu gehorchen. Wenn es sie hört, wird es Gott als seinen Belohner erfahren. Wenn es sie verachtet, wird es Gott selbst als den Rächer erkennen.

Prüfung.

Das Fasten soll der Ertödtung des Fleisches dienen, sagt das Concil der Schrift gemäss. Beseitigt es auch die Gesetze, welche das Gewissen verstrickten, indem es eine Todsünde war, nur das Geringste von verbotenen Speisen in einer bestimmten Zeit zu geniessen? und die Meinung, eine solche Enthaltsamkeit sühne die Sünden und sei ein besonders werthvoller Gottesdienst? Keineswegs; denn diese Gesetze und Meinungen werden mit allen das Fasten betreffenden Anordnungen der römischen Kirche, »der Mutter und Meisterin aller Kirchen,« bestätigt. Dem Verlangen nach Reform war durch das Schweigen von dem Anstössigen scheinbar genügt.

Wir führen dem Leser, damit er wisse, um was es sich hier handelt, das wahre Urtheil der Schrift von dem Fasten vor und schliessen ihm einige damit übereinstimmende Zeugnisse der Alten an. Die römischen Gesetze und Meinungen bilden einen schroffen Gegensatz zu dem Urtheile der Schrift. Sie sind das Ergebniss eines langen Kampfes desselben mit dem Aberglauben, für welchen das trientische Concil mit einer listigen Wendung in die Schranken tritt.

Der ultraprotestantische Hass gegen das Fasten überhaupt im Angesicht des römischen hat die Schrift nicht für sich. Sie bekämpft das jüdische, welches diesem ähnlich war, und empfiehlt das wahre mit vielen Zeugnissen und Beispielen der Frommen. Wie die Propheten den Unterschied des wahren vom falschen aufzeigten Jes. 58, 3 flg.; Zach. 7, 5 flg., so Christus Matth. 6, 16—18. Es ging aus dem alten Bunde, dessen gesetzlicher Ernst es forderte 3 Mos. 23, 27 flg., in den neuen als eine freie, jedoch nach den Umständen nützliche, von den Aposteln gern geübte 2 Kor. 11, 27; Apg. 14, 23 und empfohlene Sitte über 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 6, 5.

Das eigentliche Fasten (nicht das erzwungene, noch das wunderbare, noch das geistliche oder allegorische) begreift nach der Schrift zunächst die Mässigkeit in Speise und Trank, ferner und zwar gewöhnlich die Enthaltung von den Mahlzeiten vom Morgen bis zum Abend (selten einige Tage lang ununterbrochen) mit dem Verzichten auf andere körperliche Annehmlichkeiten, endlich eine den Körper kasteiende und die Seele demüthigende Enthaltsamkeit.

Diese körperliche Einschränkung ist an sich keine Tugend, nur eine Stufe zu ihr, dann nämlich, wenn sie die sinnliche Natur im Gehorsam gegen die höhere erhält, so dass diese durch jene in ihrer geistlichen Thätigkeit nicht gehindert wird 1 Kor. 9, 27. Das Maass der Enthaltung muss sich nach den Bedürfnissen der menschlichen Natur und des Einzelnen insbesondere richten. Etlichen genügt statt des strengen Fastens eine beständig nüchterne Lebensweise. Busse, Gebet und Fasten finden sich im alten Testamente immer, gewöhnlich im neuen, verbunden. Im alten sollte die Enthaltung von der Speise die Busse, vorzüglich die feierliche, anregen oder äusserlich bezeugen und wurde häufig überschätzt. Man fastete auch, wenn allgemeine und besondere Leiden an die Sünde und die Pflicht zur Beugung vor Gott erinnerten, oder wenn man sich auf grosse Unternehmungen vorbereitete. Im alten Bunde diente häufig die Zeit des Fastens zu öffentlichen Übungen der Frömmigkeit. Im neuen war ein inbrünstiges und bussfertiges Gebet gewöhnlich in Verbindung mit dem Fasten Matth. 17, 21; Apg. 10, 13; 13, 3; 1 Kor. 7, 5. Man zeige nur den Frommen die rechten Endzwecke dieser Übung, so werden sie dieselbe von selbst anstellen und Gott mit diesem aus dem Glauben hervorgegangenen und um sittlicher Zwecke willen vollbrachten Werke, wie mit einem freiwilligen Opfer, dienen.

Das alte Testament hatte als die von dem Gesetze vorgeschriebene Zeit zum Fasten den Tag der Sühne. Andere dazu ohne Gebot bestimmte Zeiten wurden von Gott verworfen Zach. 7 und 8. Anfangs wegen wichtiger Ereignisse beobachtet, wurden sie später allein von dem Wahne der Nothwendigkeit festgehalten. Christus hat alles gesetzliche Fasten aufgehoben. Es passe zum christlichen Wesen ebenso wenig, wie ein alter Lappen zu einem neuen Kleide Matth. 9, 16. Seine Jünger würden dann Ursache zum Fasten haben, wenn der Bräutigam ihnen werde genommen sein. Das Urtheil über die Zweckmässigkeit desselben in besonderen Fällen sollte also den Gläubigen überlassen bleiben.

Was die Art der Lebensweise anlangt, so genoss man gegen Abend nur wenige Speisen zur Nothdurft, aber ohne irgend einen Unterschied. Die Römischen fordern die Enthaltung von bestimmter Nahrung. Auch der sparsame Genuss von Fleisch-, Milch- und Eierspeisen sei in der Fastenzeit eine Todsünde. Die Übersättigung mit Fisch, Wein und Erdfrüchten aller Art, mögen sie auch noch

so fein zubereitet sein, verringere die Verdienstlichkeit jener Enthaltung nicht. Alle jene Speiseverbote, welche Gott vor der Sündfluth und nachher durch Moses zur Übung des Gehorsams gegen sein Wort gegeben hatte, sind durch Christum aufgehoben worden. Was zum Munde eingeht, das verunreinigt den Menschen nicht Matth. 15, 11. Demgemäss lehrte Paulus, dass Nichts an sich gemein und Nichts, was Gott geschaffen habe, zu verwerfen sei, wenn es mit Danksagung genossen werde Röm. 14, 14 und 1 Tim. 4, 3. 4. Mit Nachsicht behandelte er die Schwachen, welche an den Gebrauch der evangelischen Freiheit sich nicht leicht gewöhnten, mit Strenge deren hartnäckige Gegner. Die Kirche darf keine Speise verbieten, weil, wenn die betreffenden göttlichen Verbote für den Christen aufgehoben sind, menschliche sie gar nicht binden. Lasset euch Niemand ein Gewissen machen über Speise und über Trank Kol. 2, 16. Jedes Verbot der Art: Du sollst das nicht angreifen, kosten, anrühren! möge es auch einen Schein der Weisheit durch selbsterwählte Geistlichkeit und Demuth haben V. 21 und 23, gehöre zu den Satzungen der Welt V. 20, zu den Werken der Truggeister, zu den Lehren der Teufel 1 Tim. 4, 1 flg.

Gewisse Speisen wären an sich verflucht und vom Teufel besessen, behaupten die Römischen, wie die alten Manichäer. Heilsam für Leib und Seele sollen sie erst durch ein Weihegebet werden. Es wird wie eine Zauberformel über denselben gesprochen, um ihnen neue Kräfte ausser den natürlichen mitzutheilen. Dagegen lesen wir 1 Tim. 4, 4. 5: Alle Creatur Gottes ist gut und Nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort und Gebet. So spricht Paulus und begründet seinen Satz, dass nicht zu meiden sei die Speise, die Gott geschaffen hat, zu nehmen mit Danksagung V. 3. Das Wort, welches die Creatur heiligt, d. h. ihren Gebrauch zu einem erlaubten macht, ist das Schöpferwort, welches sie ohne Ausnahme für gut und rein erklärt, nämlich denen, welche glauben, dass sie Gottes Gabe sei, durch Christum uns wiedererworben und durch Gottes Gnade ohne Bedenken zu geniessen mit dem Bekenntniss, dass sein Segen ihren Genuss heilsam mache, wenn wir nur auch nach dem Brode im Himmelreiche Verlangen haben und gesättigt des Dankes in Demuth nicht vergessen. Die Tischgebete der alten griechischen und lateinischen Kirche sprachen diese Gedanken aus und würden jetzt den Römischen als Muster dienen, wenn Gebete

nach Gottes Wort ihnen lieber wären, als Zauberformeln ohne Gottes Wort und als der Wahn, durch die Wahl gewisser Speisen Gott zu dienen und das ewige Leben sich zu verdienen.

Die Alten haben bei der Taufe und Wiederaufnahme von Büssenden, wie bei anderen wichtigen Vorfällen, das Fasten mit dem Beten ohne Beschränkung auf eine gewisse Zeit oder gewisse Speisen verbunden. Bei ihrer im Ganzen schriftgemässen Beschreibung des Fastens nahmen sie zuweilen unpassende Schriftzeugnisse zu Hülfe, und gaben so den Späteren Veranlassung, Gesetze in Bezug auf jene Beschränkung einzuführen. Sie haben meist das wahre Fasten von dem falschen recht unterschieden. Der rechte Zweck gebe ihm Werth. Es sei unnütz, wenn nicht das Übrige, was zum reinen Herzen gehöre, folge. Im Fall der Unausführbarkeit werde es durch viele andere fromme Übungen ersetzt. Christus habe den nicht fastenden Zöllner dem fastenden Pharisäer vorgezogen. Allerdings schreiben die Väter dem Fasten die nur der Busse und dem Gebete des Glaubens angehörenden Wirkungen bisweilen zu. Es trage das Gebet in den Himmel, öffne das Paradies, thue Gott genug (durch das Bekenntniss der Schuld), sei das Opfer der Versöhnung und dergl. Erlauben die Römischen keine Deutung nach der Analogie der Schrift, welche auch bei den Vätern hier und da sich findet, so müssen wir solche Sprüche, wie sie namentlich von Leo dem Grossen vorhanden sind, aufgeben, damit wir Christum behalten. Veräusserlichung der Religion und Verfälschung der wichtigsten Lehren muss eintreten, wo vergessen wird, dass die körperliche Übung wenig nütze, die Gottseeligkeit aber zu allen Dingen nütze und die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens habe 1 Tim. 4, 8.

Die Väter haben schriftgemäss nicht allein das Fasten, sondern auch die Mässigkeit und Nüchternheit als Mittel zur Bezähmung der sinnlichen Natur empfohlen: Luk. 21, 34. 36; 1 Thess. 5, 6—8; 1 Pet. 5, 8; 2 Pet. 1, 6. Die Schrift stellt der Völlerei nicht das Fasten unmittelbar gegenüber, sondern die Mässigkeit Röm. 13, 13. 14; Tit. 1, 6. 7. Diese wird Allen geboten, nicht jenes, welches dann mit Recht eintritt, wenn die sinnliche Natur nicht anders der höheren gefügig gemacht werden kann.

Das römische Fasten ist die von der Kirche gebotene Enthaltung von gewissen Speisen zu gewissen Zeiten, um für die Sünde genug zu thun, Gottes Gnade und das ewige Leben zu verdienen.

Wer eine Todsünde meiden will, darf in der Fastenzeit Fleisch-, Eier- und Milchspeisen, auch die von schlechter Beschaffenheit oder in noch so geringer Menge, nicht geniessen. Der letzte Rechtfertigungsgrund ist der, dass die Kirche Gehorsam gegen ihre Satzungen fordere. Aber aus Menschensatzungen dürfen und sollen wir uns kein Gewissen machen: Kol. 2, 20—22; Matth. 15, 9. Wird aber nicht das Gegentheil von dem wahren Zwecke des Fastens bewirkt, wenn andere Nahrung ausser der verbotenen, auf das künstlichste zubereitet, und namentlich der feurigste Wein im Übermaasse gestattet ist? — Die Väter fasteten bis zur dritten Stunde nach Mittag. Man hört die Römischen ihre Vesper in der Fastenzeit schon vor dem Mittage singen. Sie nehmen des Abends als »medicinische Speise« ohne besondere Umstände Kuchen, Obst und Wein; auch des Morgens wohl Etwas ohne ein bestimmtes Maass, damit der Körper nicht umkomme. Und solches Spiel soll Viel vor Gott gelten! — Die Fastenzeiten waren bei den Alten frei und ungleich, nach der Rücksicht auf die Ordnung und Zucht bestimmt. Eine mosaische Strenge empfiehlt sich den Römischen. Übertretung der kirchlichen Fastengesetze sei ungeachtet sonstiger Enthaltsamkeit eine Todsünde. Solche Knechtschaft wurde von Paulus bekämpft Gal. 4, 10. 11; 5, 1. Sieben Arten von Fastenzeiten: freiwillige, angelobte, vom Priester auferlegte, von der Kirche eingesetzte, anempfohlene, gewohnte, ausserordentliche, sind mehr oder weniger nothwendig zum ewigen Leben, daher fast alle Stricke der Gewissen. Welche Gründe haben diese besonderen Zeiten? Alensis führt das vierzigtägige Fasten vor Ostern nicht auf Christi Enthaltsamkeit in der Wüste zurück, weil es ein wunderbares, also nicht nachzuahmendes war. Es sei gerade im Frühlinge dem Körper sehr heilsam, weil er da leicht dem Geiste widerstrebe, und dann sei es ein passendes Gegenstück zu Adams Sünde, welche im Frühlinge begangen sei. Der Leser kann sich denken, wie fein die Scholastiker über die Zahl der vierzig Tage philosophirt haben.

Die Frucht des Fastens ist Genugthuung für die Sünde. Gott nimmt es dafür an, weil Christus sein Verdienst uns mittheilt. So noch Petrus de Soto in Trient. Das Concil hat diese Blasphemie gegen Christum nicht verdammt. Sein Decret über die Genugthuung, zu welcher das Fasten gehört, lässt darüber nicht im Zweifel. In dem vorliegenden schweigt es davon. — Niemand klage über die unmenschliche Strenge der Römischen. Das Fasten kann

erlassen werden, nicht wegen legitimer Ursachen, sondern für Geld. Im Alterthume dispensirte Jeder sich selbst, wandte sich nur in einem zweifelhaften Falle an den Beichtiger oder einen zuverlässigen Mann. Später traten die Bischöfe in solche Stellung, zuletzt die römische Curie für die meisten Fälle. Man wandte sich an diese gern. Sie sah mehr auf das Geld, als auf die Gründe der Gesuche um Dispensation.

Luther hat das ceremonialische Fasten der Römischen verdammt, nicht das sogenannte Tugendfasten, wie es die Alten in den besseren Zeiten übten. Er hat Anleitung zur Herstellung des altkatholischen gegeben. Es giebt Viele in unserer Kirche, welche den Tag vor dem Besuche des Gottesdienstes und der Feier des heil. Mahles keine oder nur eine kärgliche Mahlzeit halten. Dass solches schriftgemässe Fasten nicht mehr im Schwange ist, beklagen wir. Die Römischen hindern die Wiederherstellung desselben durch ihr Verlangen, das ihrige anzunehmen. Indessen wird unter uns gelehrt, dass man der Mässigkeit und Nüchternheit sich stets befleissigen und der Nahrung ohne Gewissenszwang nach dem Bedürfniss zeitweilig sich enthalten müsse, nicht als sei dies etwas Verdienstliches, sondern damit das freche und träge sinnliche Wesen niedergehalten, dem Geiste unterworfen und an das Ertragen von Kümmernissen, wenn es nöthig sein sollte, gewöhnt werde. So müssen wir nach Luthers Beispiel von dem Fasten lehren und die rechte Übung desselben wieder einführen, so Viel es bei der Auflösung der Zucht geschehen kann. Diese ist jetzt mit einer unbeschränkten Ungebundenheit allgemein verbreitet, wodurch ein barbarisches Volk herangebildet wird, welches in Irreligiosität versinken muss.

Die römische Kirche beruft sich für ihre Lehre und Sitte auf die altkatholische. Mit welchem Rechte, wird eine Geschichte des Kampfes der evangelischen Wahrheit mit dem Scheine der Weisheit und Heiligkeit an das Licht bringen. Hier zeigt das Böse, wie mächtig es unter der Hülle des Guten wirkt. Das trientische Concil hat den von den Reformatoren entlarvten heidnisch-jüdischen Aberglauben unter dem Scheine des Eifers für wahre Sittlichkeit in Schutz genommen.

Wenn Rom in irgend einem Lehrstücke einen schroffen Gegensatz zur Schrift ausgebildet hat und trotz aller Belehrung behauptet, so ist es in dem von dem Fasten geschehen. Die Propheten

hatten die Meinung von der Verdienstlichkeit des äusseren Werks, der Beobachtung bestimmter Zeiten und Anderes kräftig genug gestraft. Pharisäer und des Johannes Jünger mussten dennoch von Christo zurechtgewiesen werden. Der Herr hat sein vierzigtägiges Fasten seinen Jüngern nicht empfohlen, viel weniger befohlen. An die Stelle des gesetzlichen Zwanges sollte die freie Bestimmung einer solchen äusseren Übung treten. Wie kräftig Paulus für die Freiheit des Evangeliums eingetreten ist, haben wir gezeigt. Rom hat dennoch die »Lehre der Dämonen,« deren Verbreitung er weissagte, sich angeeignet und der aus Juden- und Heidenthum hervorgegangenen Secte der Essener, welche er Kol. 2, 16 flg. kurz kennzeichnet, nachgeahmt. Diese hielten die Enthaltsamkeit von vielen Speisen, namentlich von Wein und Fleisch, für die Grundlage der übrigen Tugenden. Haltlos ist die Annahme, dass wir in diesen Asceten die ersten Christen sehen müssten. Wenn Christen so lebten, befolgten sie gewiss nicht die apostolische Tradition, wie Paulus bezeugt. Apokryphische Schriften, wie die Clementinen und die apostolischen Kanons, kommen hier nicht in Betracht, obwohl Manche von den Alten sie schätzten. Wir halten uns an völlig sichere Zeugnisse. Irenäus bemerkte gegen den gesetzgeberischen Victor von Rom, das österliche Fasten würde zu ungleicher Zeit in den verschiedenen Theilen der Kirche angestellt. Diese Verschiedenheit erkläre sich daraus, dass die Vorfahren den willkürlichen Anordnungen einzelner beschränkter Männer keine verbindliche Kraft zugeschrieben und in der Dissonanz des Fastens nicht eine Auflösung, sondern Befestigung der Consonanz des Glaubens gefunden hätten. Zu den Vorfahren des Irenäus gehörten auch die apostolischen Väter. Jener Ausspruch desselben ist von Eusebius *lib.* 5. *cap.* 24 uns überliefert. Die Gründe, welche die Kirche damals für ihr Fasten hatte, waren der Schrift gemäss. Das österliche verband mit dem Gebet die Theilnahme der Gemeinde an der öffentlichen Busse der erwachsenen Täuflinge und der Gefallenen, abgesehen von der Rücksicht auf Christi Leiden und Auferstehung. Das wöchentliche, am Mittwoch und Freitag, sollte auf die Betrachtung des Wortes Gottes und die öffentlichen Gebete vorbereiten; es hörte mit der Feier des Abendmahls um drei Uhr nach Mittag auf. Nach dem Wegfall dieser Gründe blieb doch das Fasten in den Zeiten mit dem Wahne der Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit. — Andere Zeugen der ältesten Kirche sind

Attalus und Ignatius. Jener tadelte den Märtyrer Alcibiades wegen seines ascetischen, d. h. gottesdienstlichen Fastens, dieser Solche, welche etliche Speise verabscheuten. Verworfen wurden namentlich die den Therapeuten ähnlichen Tatianer und Severianer. Epiphanius hielt ihnen vor, dass sie dem Weine die Wirkungen des ungemässigten Genusses nicht zuschreiben dürften, wandte aber diesen Satz auf den Genuss des Fleisches nicht an, weil er, wie viele Andere, von den Einwirkungen der montanistischen Ascetik sich nicht frei erhalten hatte. Montan forderte eine grössere Strenge im Fasten rücksichtlich der Zeit und der Speisen, als damals üblich war. Die Katholischen wollten die Übung des Fastens der Kirche und den Einzelnen nach dem Bedürfnisse überlassen, so dass es besonders die Übungen der Frömmigkeit förderte, welche jedoch auch ohne dasselbe, wie immer am Sonntage, Statt finden konnten. Das österliche Fasten, hier längere dort kürzere Zeit dauernd, wurde als Sitte der Vorfahren, das wöchentliche von Jedem nach seinem Ermessen gehalten. Montan gab Gesetze über die Fastenzeiten, welche er vermehrte, und erlaubte nur trockene Speise während derselben. Die Kirche erklärte seine Satzungen für unerlaubte Neuerungen und verwarf die unseren Gegnern geläufige Auslegung von 1 Tim. 4, 3: dass etliche Speise für eine gewisse Zeit verboten werden dürfe. Tertullian, auf welchen wir uns hier ausschliesslich beziehen, weil er als Montanist für ein strenges Leben rückhaltslos gegen die Kirche eiferte, wollte hinter der heidnischen Demuth nicht zurückstehen, nannte die Katholischen Freunde der Schwelgerei und beschrieb das Fasten als das Gegengift gegen die unheilvolle Genusssucht der ersten Eltern, sowie als Mittel, Gott genug zu thun, seine Gnade und seinen Schutz zu verdienen. Wer mag noch die Verwandtschaft des Romanismus mit dem Montanismus in Abrede stellen?

Origenes schützte die evangelische Freiheit, in welcher Einige, wie sein Lehrer Clemens, durch strenge und häufige Enthaltsamkeit eine gewisse Vollkommenheit zu erreichen meinten. Darin irrte Origenes, dass er die apostolischen Speisegesetze für unverbrüchlich hielt, obwohl deren Grund, die Schonung der schwachen Judenchristen, längst nicht mehr vorhanden war. Bald nach ihm kamen die Manichäer mit ihrem auf dualistischer Weltanschauung ruhenden Abscheu gegen Wein, Fleisch-, Eier- und Milchspeisen. Wie nöthig der Kampf mehrer Synoden gegen diese

und die ihnen verwandten Priscillianisten war, zeigt das Beispiel des Eustathius, welcher aus »religiöser Ascese« seinen Mönchen gewisse Speisen durchaus verbot und das kirchliche Fasten verachtete. Die Synode zu Gangra wirkte gegen dessen Richtung unter den Geistlichen fast Nichts. Auch die Freisinnigeren, wie Spiridion, gaben ihr Etwas nach. Dieser nöthigte, obwohl eifrig in mehrtägiger Enthaltsamkeit, einen Gast während der österlichen Fastenzeit zum Fleischessen. Ein Christ müsse das Wort befolgen: dem Reinen sei Alles rein. Zuvor hatte er jedoch Gott gebeten, ihm solchen Genuss in der Fastenzeit zu vergeben. Als Zöglinge von Klöstern verbreiteten Basilius und Epiphanius deren Zucht. Jener drang auf strenge Übung des Osterfastens, dieser nannte es, sowie das wöchentliche, ein allgemeines und zwar apostolisches Gesetz, verdammte auch des Eustathius Gegner, Aërius, im Widerspruche mit dem früheren Urtheile der Kirche, ebenfalls mit Ambrosius und Hieronymus, welcher auch das römische, ursprünglich montanistische, Fasten in den vier Zeiten als Gesetz nicht gekannt hat. Aber Jovinian, der die Verdienstlichkeit des Fastens läugnete, fand an Ambrosius und Hieronymus leidenschaftliche Gegner.

Augustin sah die Christenheit durch Menschensatzungen schlimmer bedrückt, als das jüdische Volk durch das mosaische Gesetz. Wie gern hätte er seiner Entrüstung den schärfsten Ausdruck verliehen! Er musste sie mässigen aus Rücksicht auf Personen, welche entweder wegen ihrer Heiligkeit oder wegen ihrer Lust zur Unruhe geschont werden mussten. Dennoch konnten seine bescheidenen Äusserungen nicht unbeachtet bleiben. Das neue Testament schreibe nirgends eine bestimmte Fastenzeit vor. Man möge Einrichtungen der Vorfahren für Gesetze ansehen, insofern man sie beobachte, wo sie herrschten. Der Glaube finde sich durch solche Verschiedenheit nicht behindert. Wozu über Etwas streiten, wofür entscheidende Documente der Wahrheit fehlten? Augustin stellte nur Gründe der Wahrscheinlichkeit für die bestehenden Zeiten auf.

Das Verbot des Genusses von Fleisch und Wein könne keine alle Gläubigen gesetzlich bindende Kraft beanspruchen. Es sei eine Gewohnheit, jedoch nicht eine allgemeine, und kein nothwendiges Gesetz, sondern eine freie Übung. Man zwinge den Schwächeren zu keiner für ihn unerträglichen Leistung. Der

Stärkere im Glauben und in der Enthaltsamkeit begebe sich aus Rücksicht auf den Schwächeren seiner Freiheit — nur zu Viel.

Augustin geisselte die der römischen sehr ähnliche Veräusserlichung des Fastens bei den Manichäern, welche über der Enthaltung von gewissen Speisen die Mässigung der Begierde vergassen. Werth habe keineswegs das Essen oder Nichtessen, sondern die innere Kraft, aus Rücksicht auf das eigene oder fremde Wohl das Gewohnte leicht zu entbehren. Er stellte die wahren Endzwecke des Fastens ins Licht. Catilina's sei von dem der Apostel sehr verschieden. Von jenem wäre Befriedigung, von diesen Bezähmung der Begierde erstrebt worden. Das übertriebene Fasten müsse in die Schranken der menschlichen Natur zurückgebracht werden. Er tadelte die, welche der Zahl von 40 Tagen möglichst nahe kommen wollten. Das Fasten Mancher diene nicht der Enthaltsamkeit, sondern der Schwelgerei, da sie es entweder mit einer überaus reichlichen Mahlzeit beschlössen, oder so viel Speise vorher zu sich nähmen, dass sie dieselbe während des Fastens nicht verdauen könnten.

Chrysostomus hat zuweilen mit seiner Zeit in den herrschenden Ton eingestimmt, oft sie zur Schrift gewiesen. Als seine Gegner, Epiphanius und Theophilus, mit Fastengesetzen auftraten, da strafte er den Wahn von dem Verdienst der rein äusserlichen Enthaltsamkeit, von ihrer weder durch ein Gebot Christi, noch sonst erweislichen Nothwendigkeit und von einer solchen Wirksamkeit, welche nur den Übungen der Busse und des Gebetes zugeschrieben werden müsste.

So bedeutende Stimmen fanden ihren Wiederhall in Cyrill, Primasius, Theodoret, Sokrates und Prosper. Ihre Zeugnisse beweisen, dass um die Mitte des 5. Jahrhunderts noch keine allgemeine Fastengesetze bestanden. Theodoret sagt, nur Ketzer hätten Speiseverbote. Sokrates erzählt von der Mannigfaltigkeit der gewählten Speisen und schliesst aus dem Mangel eines Gebotes in der Schrift, dass die Apostel hierin einem Jeden Freiheit gelassen hätten. Schriftgemäss predigte zuletzt Prosper — tauben Ohren. Sein grosser Zeitgenosse, Leo von Rom, leitete mit Erfolg die Kirche in die mittelalterliche Richtung, welche Concilien und Scholastiker in sclavischem Gehorsam gegen die römischen Dictatoren für Jahrhunderte befestigten. Aber der Protestantismus hat mit jugendlicher Kraft den alten Kampf der ächten Frömmigkeit gegen Schein-

heiligkeit und Aberglauben wieder aufgenommen und wird ihn, durch das arglistige Decret des trienter Concils nicht getäuscht, noch geschreckt, niemals ruhen lassen.

§ 56. Von den Festen.

Die Trienter sehen in deren andächtiger und gewissenhafter Feier ein vorzügliches Mittel zur Mehrung der Frömmigkeit. Sie schweigen von den abergläubischen Vorstellungen und Missbräuchen, welche von den Reformatoren als jüdischer Sauerteig gestraft worden sind. Es ist also nicht ihre Meinung, dass hier eine Reform vonnöthen sei. Was bleibt uns da übrig, als den Gegensatz der pädagogischen Dienstbarkeit des alten Testaments zu der christlichen Freiheit des neuen, was die heiligen Zeiten oder Feste anlangt, den Römischen noch einmal ins Gedächtniss zu rufen, die Feier der ersten Kirche, von deren Einfachheit die spätere soweit sich entfernte, darzustellen und die römische Verkehrtheit im Einzelnen zu beleuchten. Nicht besser lässt sich unsere Rückkehr zu den Einrichtungen der ältesten Kirche rechtfertigen.

Die Feste waren für Israël, umständlich in jeder Hinsicht beschrieben, unverrücklich festgestellt, erinnernd an die göttlichen Wohlthaten und Verheissungen und sie bezeichnend. Sie erreichten als Pädagogie auf Christum in ihm ihr Ende. »Lasset nun Niemand euch Gewissen machen über bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabbather, welches ist der Schatten von dem, das zukünftig war, aber der Körper selbst ist in Christo.« So Paulus Kol. 2, 16. 17; vergl. Gal. 4, 10. 11. Abgeschafft war diese Festordnung nicht ihrem Wesen nach, nämlich als Heiligung oder ungestörte Verwendung zu gemeinsamen Übungen in der Frömmigkeit, wie das Entstehen neutestamentlicher Feierzeiten sofort nach Christi Trennung von seinen Jüngern und deren Empfehlung Hebr. 10, 24—25 beweist. Christus hatte nicht den ethischen, sondern den ceremonialischen Charakter der jüdischen Feste aufgehoben, d. h. die gesetzlichen Bestimmungen über den Ort, die Zeit und die Weise der Feier, deren Übertretung ausser dem Fall der Noth als Todsünde mit der Verdammung bedroht wurde. Indessen blieb eine zweckmässige Ordnung und das dem Cultus entsprechende Decorum auch für den Christen ein Gegenstand pflichtmässiger Sorge Matth. 21, 12. 13; 1 Kor. 14, 33. 40. Christus offenbarte sich durch Wort und That als den Herrn des

Sabbaths, lehrte an demselben und an anderen Tagen und zeigte seinen Jüngern, wie die Zeit der kirchlichen Versammlung zur Heiligung angewandt werden müsse. So kamen die Apostel mit den ersten Gläubigen anfangs täglich zur Erbauung aus dem Worte Gottes und zur Nachtmahlsfeier zusammen. Ungestört blieben die, welche ohne Aberglauben die alten Tage beobachteten Röm. 14, 5. 6. Judaisirende Angriffe auf die christliche Freiheit wurden zurückgeschlagen Gal. 4. 5; Kol. 2. An die Stelle des Sabbaths trat nun der folgende Tag, zum Gedächtniss an Christi Auferstehung Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; vergl. Offenb. Joh. 1, 10.

Die nachapostolische Kirche behielt den Sonntag, den Tag des Herrn, bei mit der Freiheit, auch am Mittwoch und Freitag oder an einem anderen Tage Gottesdienst und Communion zu halten. Orient und Occident feierten das Osterfest zu verschiedenen Zeiten. Der Streit, welche Sitte allgemein gelten sollte, hatte nach Irenäus und Sokrates keine Berechtigung, da keine apostolische Bestimmung vorliege. Die Nicäner bestätigten die römische Sitte, damit man nicht zugleich mit den Juden Ostern feierte. Das Pfingstfest umfasste zuerst alle funfzig Freudentage nach Ostern, später nur den letzten. Nun wurde der bisher nicht ausgezeichnete Tag der Himmelfahrt festlich begangen. Diese Feste entstanden aus dem Bedürfnisse der Gläubigen, sich an die Wohlthaten Gottes in Christo regelmässig zu erinnern, damit sie in Gemeinsamkeit Gott den schuldigen Dank darbrächten und ihren Glauben zur Nachfolge Christi stärkten. Für sie sollten aber alle Tage an sich gleich heilig sein, bemerkte Hieronymus, weil Christi Auferstehungs- und Leidenstag immer wäre. Die Feststellung gewisser Tage hindere die sonst unvermeidliche Verminderung des Glaubens im Volke. Das Weihnachtsfest, der ältesten Kirche nicht bekannt, war — in Ägypten — zugleich das Tauffest Christi, wurde aber von diesem im Occident getrennt. Man feierte die Todestage der Märtyrer, jedoch nach den Gegenden verschieden, da jede ihren besonderen Heiligen hatte, um durch Erinnerung an ihre Standhaftigkeit zu gleichem Eifer sich anzuregen. Diese allmählige Entwicklung eines Cyclus von Festen ist ein thatsächlicher Beweis, dass diese zu den freien, das christliche Gewissen nicht bindenden Dingen gehören, wenn sie auch, einmal eingeführt, nicht willkürlich behandelt werden dürfen um der Ordnung und der Eintracht willen. Sie müssen aber eine ächte Frömmigkeit befördern. Dar-

auf hat die Kirche seit ihrem Siege über das Heidenthum je tiefer in das Mittelalter hinein, desto weniger gesehn. Nach Konstantins Beispiele erbaute man prächtige Tempel überall und feierte nun jährlich ihren Widmungstag. Die Märtyrerfeste wurden allgemein. Die der Maria mehrten sich beständig bis auf Sixtus IV., der ihre Empfängniss verherrlichte. Und dazu kamen noch die von den Bischöfen für ihr Gebiet gestifteten Feste. Solche Masse von Feiertagen wurde höchst verderblich.

Die evangelische Festfeier ist nach der Schriftnorm mit möglichst genauem Anschluss an die erste Kirche von dem Grundsatze getragen, dass die Gläubigen in ihrem Gewissen zwar an bestimmte gottesdienstliche Zeiten nicht gebunden sind, aber die öftere Versammlung zu frommen Übungen in der diesen entsprechenden Ordnung als Gottes Willen ansehen müssen. Daher feiern wir nach apostolischer Sitte den Tag des Herrn durch Anhörung des göttlichen Worts, den Gebrauch der Sacramente, öffentliche Gebete, Bekenntniss des Glaubens, Danksagung und Sammlung von Almosen. Weltliche Geschäfte, welche die Heiligung des Sonntags stören, ruhen dann gänzlich und dies um so mehr, als die frommen Übungen in der Woche, in der Stadt Braunschweig aus Andachtsstunden der Jugend in Schule und Kirche, auch der Erwachsenen, welche einmal zu den Litaneien zahlreicher zusammenkommen, bestehend, gewöhnlich nicht von Vielen besucht werden. Die Vermeidung aller Unsittlichkeit und die wahre, gründliche Heiligung des Sabbaths steht unter uns aber höher, als die Enthaltung von störender Arbeit. Auch die von den Alten stammenden Hauptfeste zeichnen wir in ihrem Sinne aus, um in der christlichen Erkenntniss, besonders durch gewisse Schriftlectionen, zu wachsen und für die Wohlthaten in Christo Gott zu danken. Wir geben bei der Feier der Apostel- und Marienfeste immer deren wahre Geschichten nach der Schrift mit ihrer Anwendung. Vier Male im Jahre wird der Katechismus mit besonderem Eifer behandelt.

Ist es nun auch die Meinung des trientischen Concils, dass durch eine freie Begehung der Feste mit Andacht und Religiosität die Mehrung der Frömmigkeit erzielt werden müsse? Wir können's nicht glauben, weil es die diesem Zwecke hinderlichen Missbräuche und abergläubischen Vorstellungen durch sein Schweigen von denselben in Schutz nimmt. Die Zeit der Feiertage, meinen die Römischen, sei Gott angenehmer, als jede andere. So wähnten

die Juden sich am Sabbath sicherer vor dem Teufel, als sonst. Die innere Theilnahme an der Feier erscheint nicht als nothwendig. Die äussere Theilnahme oder die Enthaltung von der Arbeit, auch der nicht störenden, wird schon als Heiligung des Sabbaths betrachtet. Dass die Feste daran mahnen sollen, auch an den übrigen Tagen des Wortes Gottes, der Sacramente und des Gebetes zu gedenken, kömmt kaum in Betracht. Da die Feier der Festtage an sich ohne wahre Busse Vergebung der Sünde und ewige Freude erwirbt, tritt die Sorge für eine alle Tage dauernde Busse zurück. Der Feiertag soll von einer Vesper bis zur andern gehalten werden, und die Beobachtung dieses Termines ein gutes Werk sein. Die Apostel wussten von solcher Strenge und von solcher Werthschätzung Nichts. Die Menge der Feiertage veranlasst das zum Müssiggange gezwungene Volk zu mancherlei Unsittlichkeit. Die den Heiligen gewidmeten fussen häufig auf erdichteten Geschichten, beglaubigen auch falsche Lehren, wie das Fest der Empfängniss der Maria, und nähren meist einen groben heidnischen Aberglauben. Manche Ceremonien in der Fasten- und Paschazeit dienen nur zur Entweihung des Heiligen, namentlich die der alten Busse und Absolution, was noch jetzt in der Kirche zu Halberstadt gesehen werden kann. Unter der Hülle des christlichen Alterthums blickt das Heidenthum und Judenthum hervor.

»Gott bitte ich,« so schliesst Chemnitz die Prüfung des trientischen Conciliums, »dass Er diese in guter Meinung und frommem Eifer unternommenen Arbeiten segne, damit die Kirche einigen Gewinn davon habe. Amen.«

Theologische und verwandte Schriften

im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Theologische und verwandte Schriften

im Verlage von **Breitkopf und Härtel** in Leipzig.

Bagge, O., Fermenta theologica. Zur freien Theologie. 8. 1866. geh. 1 Thlr. 6 Ngr.
Coquerel, Athanasius, Ausgewählte Predigten. 8. 1866. geh. 1 Thlr.
Fechner, G. Th., Die drei Motive und Gründe des Glaubens. 8. 1863. geh. 1 Thlr.
Firmici Materni, Julii, de errore profanarum religionum libellus ex recensione Conr. Bursian. gr. 8. 1856. geh. 10 Ngr.
Francke, Dr. A., Predigten z. Aufbau d. Behausung Gottes im Geiste. 1 Thlr. 22½ Ngr.
Frank, Gust., de Luthero rationalismi praecursore. gr. 8. 1857. geh. 6 Ngr.
—— Die jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 8. 1858. 20 Ngr.
—— Geschichte der protestantischen Theologie. Erster Theil: von Luther bis Johann Gerhard. gr. 8. 1862. 2 Thlr. 10 Ngr.
—— Dieselbe. Zweiter Theil: Von Georg Calixt bis zur Wolff'schen Philosophie. gr. 8. 1865. 2 Thlr. 10 Ngr.
Hase, Carl August, Leben Jesu. 5. verb. Aufl. gr. 8. 1865. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.
—— Kirchengeschichte. 9. verbesserte Aufl. gr. 8. 1867. geh. 3 Thlr.
—— Evangelisch-protestantische Dogmatik. 5. verb. Aufl. gr. 8. 1860. geh 2 Thlr.
—— Glaubenszeugnisse der griech. Kirche. Anhang z. Dogmatik. 16. 1860. geh. 7½ Ngr.
—— Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder. 2. Auflage. 8. 1861. In engl. Einband. 2 Thlr. 6 Ngr.
—— Dieselben, einzeln:
1. Heft. Die Jungfrau von Orleans. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 21 Ngr.
2. Heft. Savonarola. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 18 Ngr.
3. Heft. Das Reich der Wiedertäufer. 2. Aufl. 8. 1860. geh. 24 Ngr.
—— Hutterus redivivus, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 10. verbesserte Aufl. 8. 1862. 1 Thlr. 15 Ngr.
—— Libri symbolici Ecclesiae evangelicae. Edit. III. novis curis castigata. 8. 1846. 1 Thlr. 15 Ngr.
—— Streitschriften. 3. Heft. 2. Aufl. Anti-Röhr. 8. 1837. geh. 20 Ngr.
—— Die evang.-protest. Kirche des deutschen Reichs. 2. Aufl. 8. 1852. geh. 1 Thlr.
—— Tübinger Schule. Sendschreiben an Hrn. Dr. von Baur. 8. 1855. geh. 12 Ngr.
—— Die Entwicklung des Protestantismus. Eine akad. Rede. 2. Aufl. 8. 1855. geh. 5 Ngr.
—— Franz von Assisi. Ein Heiligenbild. 8. 1856. geh. 1 Thlr.
—— Jenaisches Fichte-Büchlein. 8. 1856. geh. 15 Ngr.
—— Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht. 8. 1858. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.
—— Der Papst und Italien. Eine Neujahrsbetracht. 2. Aufl. 8. 1861. geh. 9 Ngr.
—— Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. 2. verbess. Auflage. gr. 8. 1865. geh. n. 3 Thlr.
—— Vier akademisch-protestantische Reden. 8. 1863. geh. 20 Ngr.
—— Caterina von Siena. Ein Heiligenbild. 8. 1864. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.
Hase, Carl Alfred, Vom Evangelium des Johannes. Eine Rede an die Gemeinde. geh. 8. 1866. 12 Ngr.
—— Luther-Briefe. In Auswahl und Uebersetzung für die Gemeinde herausgegeben. 8. 1867. broch. 1 Thlr. 20 Ngr. geb. 2 Thlr.
Hermann, Conr., Das Verhältniß der Philosophie zur Religion. 8. 1862. 9 Ngr.
Herrmann, Wilh., Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher. gr. 8. 1842. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.
Hilgenfeld, A., Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums. gr. 8. 1850. geh. 25 Ngr.
—— Das Markus-Evangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangel.-Literatur, seinem Ursprung und Charakter dargestellt. 8. 1851. geh. 20 Ngr.
—— Die Göttinger Polemik gegen meine Forschungen. gr. 8. 1851. geh. 10 Ngr.
—— Der Galaterbrief, übersetzt, in seinen geschichtlichen Beziehungen untersucht und erklärt. gr. 8. 1852. geh. 1 Thlr.
Kirche, die protestantische, Frankreichs von 1787—1846. Herausgegeben von *J. C. L. Gieseler*. 2 Bände gr. 8. 1848. geh. 4 Thlr.
Rückert, L. J., Theologie. 2 Theile. gr. 8. 1851. geh. 4 Thlr.
Sederholm, K., Der geistige Kosmos. Eine Weltanschauung der Versöhnung. gr. 8. 1859. geh. 3 Thlr.
—— Grundzüge der christlichen Sittenlehre für die Jugend. gr. 8. 1865. 7½ Ngr.
Seydel, Rud., Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt 8. 1866. geh. 1 Thlr.
Weingarten, Herm., Pascal als Apologet des Christenthums. Eine kirchengeschichtliche Studie. gr. 8. 1863. geh. 10 Ngr.
Weiße, Chr. Herm., Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse und aus bereits Gedrucktem zusammengestellt von Dr. Rudolf Seydel. gr. 8. 1867. geh. 2 Thlr. 15 Ngr.
Wilkens, C. A., Petrus der Ehrwürdige Abt von Clugny. Ein Mönchsleben. 8. 1857. geh. 1 Thlr. 5 Ngr.
—— Tilemann Heßhusius. Ein Streittheolog der Lutherskirche. Vornehmlich nach handschriftlichen Quellen. 8. 1860. geh. 1 Thlr. 3 Ngr.
Wolf, Fr. A., Predigten. 1.—6. Sammlung. gr. 8. 1841—44. Herabg. Preis 4 Thlr. Einzelne Sammlungen à 20 Ngr.

Schulz

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hachfeld, Hermann,

Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum

Leipzig 1867

H.ref. 170 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10483774-6